

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
MARTIN GAGNON

TROIS LECTURES DE *GRANDEUR ET MISÈRE DE LA MODERNITÉ*
DE CHARLES TAYLOR

AVRIL 2005

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

INTRODUCTION

...« (parce qu') il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu'on pense et percevoir autrement qu'on ne voit est indispensable pour continuer à regarder ou à réfléchir »¹

Le thème de la décadence est loin d'être nouveau : on le retrouve à toutes les époques. La décadence est l'inverse du progrès et des transformations qui en résultent. La chute d'une civilisation n'est pas quelque chose d'anodin, et c'est pourquoi plusieurs penseurs, de toutes les époques, se sont penchés sur cette problématique. Par exemple, nous pouvons citer les œuvres importantes de Montesquieu et de Gibbon qui se sont questionnés sur le déclin de l'empire romain.² Dès lors, le thème du déclin dans la pensée politique est devenu un classique. Par contre, les termes de *décadence* et de *déclin* font de moins en moins partie du langage courant. On leur préférera aujourd'hui des termes plus à la mode comme *désenchantement*, *décroissance*, *désengagement*, etc.

Il est alors légitime de se demander ce qui peut bien unir entre elles les théories du déclin. Une caractéristique commune de ces théories est la prise de conscience d'un déclin accompagné d'un état de désenchantement provoqué par la nostalgie d'un passé plus ou moins lointain et souvent idéalisé ou du moins enjolivé. Et nous, maintenant, que devons-nous penser de notre époque? Peut-on dire que nous sommes dans ce qu'on

¹ FOUCAULT, Michel. « Histoire de la sexualité. II. L'usage des plaisirs » Paris, Gallimard, 1984, p.15-16.

² MONTESQUIEU, « Considération sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence » (1934); GIBBON, « Histoire de la décadence et de la chute de L'Empire Romain » (1776-1788).

appelle une période de « décadence » ou devons-nous croire les apôtres du Progrès, pour qui les problèmes auxquels nous sommes confrontés seront bientôt résolus grâce à l'avancement sans cesse grandissant que l'on connaît dans les domaines de la science et de la technologie.

Plus près de nous, un philosophe, parmi les douze plus importants du 20^e siècle qui écrivent encore aujourd'hui, selon Richard Rorty,³ s'est penché sur la question de la décadence et du déclin, que plusieurs semblent percevoir de notre époque. Charles Taylor est né à Montréal en 1931, d'un père anglophone et d'une mère francophone. Après des études en histoire à l'Université McGill, il poursuit ses études à l'Université d'Oxford où il sera diplômé en politique, philosophie et économie. Il sera par la suite élu *fellow* du Collège All Souls d'Oxford. Taylor s'intéressa alors tout autant à la philosophie politique qu'à la philosophie analytique. Il reviendra enseigner à McGill en 1961 et à l'Université de Montréal en 1963. En 1976, il est élu à la Chaire Chichele de philosophie sociale et politique à Oxford. Il y sera alors le successeur d'Isaiah Berlin. Il reviendra à McGill en 1981. Taylor a aussi enseigné à Princeton, au New School for Social Research, et il a publié, au cours des trente-quatre dernières années, une série de livres qui l'ont placé en tête de liste des philosophes contemporains. Plusieurs de ses livres ont même été traduits en une dizaine de langues.

³ « il compte parmi la douzaine de philosophes les plus importants qui écrivent aujourd'hui quelque part dans le monde. Ce qui est beaucoup. Bien que lui-même se considère plutôt comme un marginal dans l'univers de la philosophie » (*Richard Rorty*, tiré du site internet de Radio-Canada : <http://radio-canada.ca/par4/vb/vb980413.html>)

C'est dans son ouvrage *Grandeur et misère de la modernité*⁴ que Charles Taylor se questionne sur la possible décadence dans laquelle le monde moderne serait plongé. Parce qu'avant tout, nous nous préoccupions énormément de ce que plusieurs décrivent comme « une perte de sens généralisé », - laquelle prévaudrait dans nos sociétés modernes, - nous avons précisément choisi d'aborder cette notion de décadence traitée par cet auteur.

« La vie n'a aucun sens ». Pour quiconque fréquente les jeunes générations d'aujourd'hui, cet énoncé est devenu un lieu commun. Le taux de suicides chez les jeunes des sociétés occidentales n'a jamais été aussi élevé et ce, malgré l'amélioration générale des conditions de vie. La situation est toute autre dans les sociétés dites « en voie de développement » où le suicide chez les jeunes est quelque chose de marginal. Selon nous, les questions de la perte de sens et de repli sur soi que connaît notre culture, y sont pour beaucoup, dans ce désintéressement pour la vie que l'on rencontre aujourd'hui. Charles Taylor plonge directement au cœur du sujet et propose une lecture originale des malaises du monde moderne et de la perte de sens qui les accompagne dans *Grandeur et misère de la modernité*. Taylor participe aussi, dans un même temps, à dénouer le débat dans lequel se sont engouffrés les partisans et les détracteurs de la modernité.

⁴ TAYLOR, Charles. « Grandeur et misère de la modernité », Montréal, Bellarmin, 1992, 150 pages. Traductions anglaises : « The Malaise of Modernity » (Concord, Ontario: Anansi, 1991). Republished as « The Ethics of Authenticity » (Cambridge: Harvard University Press, 1992).

TROIS MALAISES

Le monde moderne suscite beaucoup d'inquiétudes. Malgré le progrès technologique indéniable auquel nous assistons et l'avancement des connaissances humaines dans plusieurs domaines, beaucoup affirment, malgré tout, que notre époque est en pleine période de décadence. Charles Taylor, dans *Grandeur et misère de la modernité*, s'est penché sur cette question et a dégagé trois « traits caractéristiques de la culture et de la société contemporaine que les gens perçoivent comme un recul ou une décadence, en dépit du « progrès de notre civilisation » ». ⁵ Ces *malaises* ont déjà été abordés par d'autres penseurs. Cependant, Taylor nous présente ici une analyse qui permet, selon lui, de réorienter le débat d'une façon beaucoup plus constructive.

Le premier de ces malaises relevés par Taylor concerne l'individualisme. Sans doute l'une des plus belles conquêtes de la modernité, l'individualisme n'en demeure pas moins une source importante d'inquiétude pour plusieurs. Nous pouvons maintenant faire le choix de vivre notre vie comme bon nous semble, sans trop de contraintes extérieures. Par contre, il n'y a pas que des conséquences positives à tout cela. Selon plusieurs critiques de la modernité, on assiste aujourd'hui à un « rétrécissement de la vie » qui se caractérise avant tout par un repli sur soi et une perte de sens face au monde et à la vie sociale. Ainsi, « le sentiment que la vie a été aplatie et rétrécie par un souci de soi démesuré est réapparu sous des formes spécifiques à la culture contemporaine ». ⁶ Plusieurs ont donc l'impression que l'individu se retire de plus en plus de la société pour

⁵ *Ibidem*, p. 11

⁶ *Ibidem*, p. 15

ne plus désormais se soucier que de son propre petit confort personnel. Son univers de sens se limite alors à la clôture de sa cour arrière et tout ce qui pourrait venir nuire de quelque façon que ce soit à cet état de choses est une contrainte qu'il faut tâcher d'éliminer.

Le deuxième malaise soulevé par Taylor fait cette fois-ci référence à la place, toujours plus grande, que l'on fait, à notre époque, à la raison instrumentale. Il définit cette dernière comme étant « cette rationalité que nous utilisons lorsque nous évaluons les moyens les plus simples de parvenir à une fin donnée. L'efficacité maximale, la plus grande productivité mesure sa réussite ».⁷ Il est vrai que la raison instrumentale nous facilite la vie, et ce, de plusieurs manières. Elle nous a permis de faire des bonds incroyables dans bien des domaines. On n'a qu'à songer, pour s'en convaincre, à l'évolution que la science connaît depuis près de deux siècles. Le problème, aujourd'hui, c'est que les principes et les procédés qui guident la raison instrumentale se retrouvent désormais dans toutes les sphères de la réalité humaine. De plus, il semble de nos jours que les fins dernières qui inspiraient et guidaient les pas de l'homme il n'y a pas si longtemps, aient été éclipsées par d'autres fins, qui peuvent paraître à certains beaucoup plus discutables. Les préoccupations premières concernant l'humain et le monde dans lequel il vit, se voient maintenant évincées par des préoccupations que plusieurs définissent comme étant secondaires. De plus, l'immense pouvoir d'attraction de la raison instrumentale fait en sorte qu'elle envahit désormais tous les domaines de la réalité humaine. Doit-on laisser ses principes guider nos interventions en matière d'environnement, de santé ou de relations interpersonnelles, par exemple?

⁷ *Ibidem*, p. 15

Le dernier malaise soulevé par Taylor porte sur les conséquences au niveau politique de l'individualisme et de la raison instrumentale. Conséquences qui, selon l'auteur, nous conduiraient directement vers un déclin de la liberté. Ainsi, l'atomisation de l'individu fait en sorte qu'il se retrouve toujours de plus en plus isolé face à un État qui devient, par le fait même, plus puissant, car aucun véritable mouvement démocratique n'est là pour le limiter dans ses abus de pouvoir, ni pour lui signifier quelle est la volonté de ses citoyens. L'individu se sent alors seul et impuissant devant un État centralisé et bureaucratique.

Comme Taylor l'affirme dans son ouvrage, aucun consensus n'est établi sur la nature même de ces trois malaises et le débat continue. La modernité a ses détracteurs et ses partisans. L'auteur ne se range ni d'un côté ni de l'autre. Il affirme plutôt qu'

« en réalité, il y a tout à la fois quelque chose d'admirable, de dégradant et d'effrayant dans les phénomènes que j'ai décrits; pour les comprendre, il faut voir que le problème ne consiste pas à évaluer les conséquences néfastes qu'il faudrait accepter pour en cueillir les fruits, mais à les orienter vers de plus grands objectifs plutôt que vers leurs formes dégradées ».⁸

Pour cette présentation de *Grandeur et misère de la modernité*, nous commencerons par nous pencher sur le débat qui a lieu aujourd'hui autour de la problématique de l'individualisme. Nous ferons de même avec les deux malaises suivants. Nous reprendrons, pour ce faire, le cheminement emprunté par l'auteur, et par la suite, nous présenterons la lecture qu'en ont faite trois auteurs différents, soient Josée Fortin, Jacques Bouveresse et Vincent Descombes. Ces derniers nous permettront alors

⁸ *Ibidem*, p. 24

d'entrer plus en profondeur dans le texte de Taylor, et nous espérons qu'une meilleure compréhension de l'œuvre s'ensuivra. Notre démarche en est donc une d'approfondissement de l'œuvre de Taylor, à l'aide de trois auteurs qui vont nous offrir un éclairage distinct de *Grandeur et misère de la modernité*.

GRANDEUR ET MISÈRE DE LA MODERNITÉ SELON CHARLES TAYLOR

Charles Taylor commence sa réflexion sur l'individualisme en prenant comme point de départ le constat que dresse Allan Bloom, dans une enquête qu'il a menée auprès d'étudiants universitaires américains. Ainsi, dans *L'âme désarmée*, Bloom critique vertement le relativisme général, qui semble être la commune mesure des étudiants interrogés. Dans son enquête auprès des étudiants, il dresse le constat suivant : chaque individu possède ses propres valeurs et personne ne peut venir les remettre en cause. C'est une position morale : on ne doit pas contester les valeurs d'autrui et cela est tout simplement, pour eux, une question de respect mutuel. Pour Taylor, ce relativisme est la ramification d'une forme d'individualisme que l'on pourrait définir comme suit :

« chacun a le droit d'organiser sa propre vie en fonction de ce qu'il juge vraiment important et valable. Il faut être sincère envers soi-même et chercher en soi-même son propre épanouissement. En quoi consiste cet épanouissement? En dernière analyse, c'est à chacun de le déterminer pour soi-même. Personne d'autre ne peut ou ne doit essayer de lui dicter quoi que ce soit ».⁹

Cette attitude reflète bien, selon l'auteur, une idéologie présente dans les pays occidentaux depuis les années soixante : l'idéologie de l'épanouissement de soi.

Cette idéologie a beaucoup été critiquée par des auteurs comme Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*, *The Minimal Self* et, dans une moindre mesure, par Gilles Lipovetsky dans *L'ère du vide*. Il se dégage de ces ouvrages un consensus plutôt bien établi, selon Taylor, autour de la notion suivante : « cette idéologie implique un repliement sur soi et une exclusion, une inconscience même des grands problèmes ou

⁹ *Ibidem*, p. 26

préoccupations qui transcendent le moi, qu'ils soient religieux, politiques ou historiques. Cela entraîne un aplatissement ou un rétrécissement de la vie ».¹⁰ Taylor est en accord avec cette description, mais il fait par contre une objection en affirmant que ces auteurs n'ont pas su reconnaître l'idéal moral qui est ici en jeu. C'est un idéal de véracité face à soi-même, idéal que l'auteur désignera sous le terme d'*authenticité*. Pour Taylor, un idéal moral, c'est « une image de ce que serait une existence meilleure ou plus élevée, où « meilleure » ou « plus élevée » ne se définiraient pas en fonction de nos désirs ou de nos besoins, mais par rapport à un idéal auquel nous devrions aspirer ».¹¹

L'idéal d'authenticité possède donc, selon Taylor, une importante force morale que semblent occulter certains auteurs qui critiquent vigoureusement notre culture. On ne peut pas, par contre, se tourner vers les défenseurs de l'authenticité car il est impossible pour ces adeptes d'affirmer haut et fort quelque idéal moral que ce soit. Agir de la sorte se traduirait comme non respectueux de l'autre dans ce qu'il est de plus profond.

Deux autres facteurs nous permettent de comprendre pourquoi cet idéal est resté dans l'ombre pendant une si longue période. Le premier a trait à la domination du subjectivisme moral dans notre culture. Taylor entend par là « cette façon de voir, qui veut que les positions morales ne soient pas du tout fondées sur la raison ou la nature des choses, mais que chacun de nous les adopte pour des motifs purement subjectifs ».¹² Dans ce contexte, la raison ne peut pas jouer son rôle d'arbitre, et aucune argumentation n'est possible. Le deuxième facteur vient de la popularité des explications issues des

¹⁰ *Ibidem*, p. 26

¹¹ *Ibidem*, p. 28

¹² *Ibidem*, p. 31

sciences sociales. Ici, la force des idéaux moraux n'est pas prise en compte dans l'analyse des changements sociaux. On parlera d'urbanisation, d'industrialisation, d'appétit du pouvoir, de domination, mais jamais d'idéaux moraux qui poussent au changement. Ces trois facteurs réunis nous permettent de comprendre pourquoi l'un des idéaux les plus importants de notre époque reste informulé.

La position que soutient Taylor face à l'idéal de l'authenticité est la suivante :

« Je soutiens plutôt la thèse que cet idéal s'est dégradé mais qu'il reste extrêmement valable, et que les modernes, je dirais, ne peuvent le répudier. Nous n'avons besoin ni d'une condamnation sans appel ni d'un éloge aveugle; ni non plus d'un compromis savamment équilibré. Nous avons besoin d'un effort de ressourcement grâce auquel cet idéal pourrait nous aider à redresser nos conduites ».¹³ Pour ce faire, il nous faut, selon l'auteur, « accepter trois thèses, toutes controversées; (1) l'authenticité est un idéal valable; (2) on peut discuter rationnellement des idéaux et de la conformité des pratiques à ces idéaux; et (3) ces discussions peuvent porter à conséquence ».

Tel est donc le programme auquel Taylor nous convie dans *Grandeur et misère de la modernité*.

Voyons maintenant quels sont les fondements et l'origine de cet idéal si puissant de notre époque.

LES SOURCES DE L'AUTHENTICITÉ

Quels sont les fondements sur lesquels s'appuie l'idéal d'authenticité? L'éthique de l'authenticité est une réalité qui est propre à l'époque moderne. Elle s'est développée à partir des formes anciennes de l'individualisme, tout comme le rationalisme libre de Descartes qui affirme la nécessité de penser par soi-même, ou l'individualisme politique

¹³ *Ibidem*, p. 38

de Locke qui « attribue à la personne et à sa volonté la priorité par rapport aux obligations sociales ».¹⁴ L'authenticité puise son origine d'une idée du 18^e siècle qui affirme que « les êtres humains sont dotés d'un sens moral, d'une intuition de ce qui est bien et de ce qui est mal ».¹⁵ Ainsi, la morale n'est plus uniquement une affaire de divinité, elle se situe maintenant au cœur de l'homme. Le concept d'authenticité prend alors vraiment naissance, selon Taylor, « lorsque le contact avec ses propres sentiments prend une signification morale autonome et en vient à définir ce à quoi nous devons parvenir pour être vrais et pour nous accomplir pleinement ».¹⁶

Rousseau est le philosophe qui a le plus contribué à réaliser ce changement. Tel que nous le rapporte Taylor : « Avec Rousseau, le problème de la morale consiste à prêter attention à la voix de la Nature en nous. Cette voix est le plus souvent étouffée par les passions que crée notre dépendance à l'égard des autres, dont la principale est l'amour propre ou l'orgueil. Notre salut moral se trouve dans le retour à un contact authentique avec nous-mêmes ».¹⁷

Rousseau a formulé une autre idée en lien avec notre concept d'authenticité : c'est le concept de *liberté autodéterminée*. Ainsi, « je suis libre lorsque je décide pour moi-même ce qui me concerne plutôt que de me laisser modeler par des influences extérieures ».¹⁸ Le concept de liberté autodéterminée s'est d'ailleurs actualisé politiquement à travers la notion de contrat social que l'on doit, bien entendu, à Rousseau. À la suite de ce dernier,

¹⁴ *Ibidem*, p. 39

¹⁵ *Ibidem*, p. 39

¹⁶ *Ibidem*, p. 40

¹⁷ *Ibidem*, p. 41

¹⁸ *Ibidem*, p. 42

Herder contribuera grandement à conceptualiser l'idée d'authenticité. Il affirme que « chacun de nous a une façon particulière d'être humain : chaque personne possède sa propre « mesure » ». ¹⁹ Ma tâche est de trouver ma propre façon d'être en évitant d'imiter les autres. C'est ici qu'entre en jeu la notion de sincérité envers soi-même : si je ne suis pas sincère, je peux passer à côté de ma vie; « je rate ce que représente pour *moi* le fait d'être humain ». ²⁰ Laissons à Taylor le soin de conclure sa réflexion sur l'origine et les fondements du concept d'authenticité :

« Etre sincère envers moi-même signifie être fidèle à ma propre originalité, et c'est ce que je suis seul à pouvoir dire et découvrir. En le faisant, je me définis du même coup. Je réalise une potentialité qui est proprement mienne. Tel est le fondement de l'idéal moderne de l'authenticité, ainsi que des objectifs d'épanouissement de soi ou de réalisation de soi dans lesquels on le formule le plus souvent ». ²¹

Nous pouvons aisément constater que l'idéal d'authenticité repose sur des bases solides et que ce dernier, pour reprendre la première thèse de Taylor, est un idéal valable et digne d'intérêt. Nous y reviendrons d'ailleurs plus en profondeur un peu plus loin. Penchons-nous maintenant sur la deuxième thèse de Taylor, qui soutient que l'on peut discuter rationnellement des idéaux et de la conformité des pratiques à ces idéaux.

D'INDISPENSABLES HORIZONS

Pour discuter, il faut être au moins deux. Cela paraît assez évident. Mais que faire quand notre interlocuteur n'a d'autre direction morale que son propre désir d'épanouissement personnel? Que faire lorsque cette personne baigne dans ce qu'on

¹⁹ *Ibidem*, p. 43

²⁰ *Ibidem*, p. 44

²¹ *Ibidem*, p. 44

appelle le relativisme doux où plus rien n'a d'importance, sauf bien sûr sa propre personne. Est-il possible d'établir un dialogue, et sur quelles bases ce dernier reposerait-il? Le questionnement de Taylor est le suivant : « A quelles conditions peut-on réaliser dans la vie humaine un idéal de cet ordre (l'authenticité)? Et qu'exige-t-il s'il est correctement compris? ». ²²

Pour répondre à ces questions, Taylor se penche alors sur le caractère fondamentalement dialogique de l'existence humaine. Pour ce dernier, le développement de notre esprit se fait toujours à travers un dialogue avec l'autre, et non de façon indépendante ou en vase clos. Et c'est à travers le langage, au sens large, que se fait ce développement, et ce, tout au long de la vie. Il en va de même pour notre identité, que Taylor définit comme étant « ce qui définit « qui » nous sommes, « d'où nous venons ». En ce sens, elle constitue l'arrière-plan en regard duquel nos goûts et nos désirs, nos opinions et nos aspirations prennent leurs significations ». ²³ Quel est alors, dans ce contexte, le lien avec l'idéal d'authenticité? Nous comprendrons mieux la position de l'auteur à travers le passage qui suit :

« J'aimerais (...) considérer d'une part le caractère dialogique de notre condition et, d'autre part, certaines exigences inhérentes à l'idéal de l'authenticité afin de montrer que les modes les plus égocentriques et narcissiques de la culture contemporaine sont manifestement intenables. Plus particulièrement, j'aimerais montrer que les modes qui visent à l'épanouissement de soi, indépendamment (a) des exigences de nos liens avec les autres ou (b) des exigences de toutes sortes qui émanent de réalités supérieures ou simplement autres que les aspirations ou désirs humains, sont contre-productifs et qu'ils détruisent les conditions mêmes de l'authenticité ». ²⁴

²² *Ibidem*, p. 47

²³ *Ibidem*, p. 48

²⁴ *Ibidem*, p. 51

Pour Taylor, on se définit seulement en déterminant ce qui est significatif dans notre différence avec l'autre, et on ne peut déterminer ce qui est vraiment significatif simplement sur la base de nos émotions et de nos goûts du moment. Contrairement aux adeptes du relativisme doux, Taylor affirme que ce qui est vraiment significatif pour l'humain dépend d'un tout autre ordre. Ainsi, les choses prennent vraiment de l'importance lorsqu'on les situe sur « un arrière-plan d'intelligibilité » ou un « horizon », selon les termes de l'auteur. La position des subjectivistes est destructrice, car « en insistant sur la légitimité du choix entre différentes options, nous nous retrouvons souvent à priver les options de leur signification ».²⁵ Par conséquent, tout se vaut et le simple fait de choisir prend alors beaucoup d'importance. Taylor s'explique ainsi le dérapage vers le relativisme doux. Pour ce dernier, on ne peut défendre l'authenticité en ignorant les horizons de signification, car « tourner dos à tout ce qui transcende le moi, c'est justement supprimer les conditions de signification et courtiser du coup la futilité; (...) l'authenticité ne s'oppose pas aux exigences qui transcendent le moi, elle les appelle ».²⁶

Selon Charles Taylor, on ne peut donc pas envisager l'authenticité à l'extérieur d'un dialogue avec l'autre. De plus, en occultant les exigences d'un ordre supérieur, - exigences qui dépassent la réalité de notre propre « moi », - tout devient secondaire, car tout dépend alors de nos pulsions, de nos envies du moment et ne peut être inséré ou prendre place à l'intérieur d'un horizon de sens, où le significatif et le non-significatif peuvent alors être départagés. On voit bien, dans ces circonstances, qu'il est effectivement possible, selon l'auteur, d'établir un discours rationnel autour de l'idéal de

²⁵ *Ibidem*, p. 54

²⁶ *Ibidem*, p. 57 et 58

l'authenticité. D'autres analyses viendront plus tard corroborer son hypothèse. Pour l'instant, nous allons tâcher de répondre au problème soulevé précédemment par Taylor, et nous demander s'il y a quelque chose « d'autodestructeur dans un idéal de l'épanouissement qui refuse tout lien avec autrui ».²⁷

LE BESOIN DE RECONNAISSANCE

Une autre remarque soulignée par Taylor contre la culture contemporaine de l'authenticité fait cette fois-ci référence, comme nous venons de le voir, au problème que soulève notre relation à l'autre, laquelle bien souvent dans la culture moderne n'est envisagée que du point de vue instrumental. Dans ce contexte, cette culture de l'épanouissement de soi « encourage une compréhension exclusivement personnelle de l'épanouissement de soi et elle n'accorde aux diverses associations et communautés auxquelles participe l'individu qu'une signification purement instrumentale ».²⁸ Il en résulte que l'implication du citoyen auprès de sa communauté, que ce soit au niveau politique, associatif ou autre, devient, à ce moment-là, un fait purement anecdotique. Cette façon d'envisager l'accomplissement de l'individu se résume très bien, selon l'auteur, à l'aide d'un texte des années 70 tiré de *Passages : Predictable Crises of Adult Life* de l'auteure Gail Sheehy. Force est de constater, dans cet extrait, que l'authenticité repose uniquement sur le moi et met de côté toute relation vraie avec les autres, car ces derniers peuvent, selon Sheehy, changer constamment au gré du vent... Faisant référence

²⁷ *Ibidem*, p. 58

²⁸ *Ibidem*, p. 59

à la crise que plusieurs adultes vivent au milieu de leur vie, voici ce qu'elle recommande :

« Oubliez les contraintes des institutions et les projets des autres. Oubliez les évaluations et accréditations extérieures. Vous quittez les rôles et arrivez au moi. Si je pouvais donner un cadeau à ceux qui entreprennent le voyage, ce serait une tente. Une tente parce qu'elle est provisoire. Ce serait comme offrir des racines portatives... Chacun d'entre nous a la chance de renaître, *authentiquement* unique, avec une capacité accrue de s'aimer soi-même et d'ouvrir les bras aux autres... Le plaisir de la découverte de soi est toujours disponible. Même si les êtres aimés entrent et sortent de notre vie, la capacité d'aimer demeure ».²⁹

La culture contemporaine de l'épanouissement de soi se fonde sur le concept de droit universel où « chacun devrait jouir de la capacité d'être lui-même (et) cette culture met aussi l'accent sur les relations privées, mais surtout sur les relations amoureuses. »³⁰ Les relations amoureuses deviennent le lieu privilégié de la découverte de soi, indispensable à tout bon épanouissement personnel. Cette culture participe donc au phénomène de sécularisation que l'on constate à notre époque, phénomène qui « place le centre de gravité de la bonne vie, non pas sur un plan plus élevé, mais dans ce que j'appellerais la « vie ordinaire », autrement dit, la famille, le travail et l'amour ».³¹

Taylor retient alors le fait important suivant : en mettant ainsi l'accent sur les relations privées, la culture de l'authenticité admet que notre identité exige la reconnaissance des autres. Comme nous l'avons déjà vu, « notre identité est modelée par le dialogue avec les autres, en accord ou en conflit avec leur reconnaissance de nous-

²⁹ Cité par Taylor: Gail Sheehy, *Passages : Predictable Crises of Life*, New York, Bantam Books, 1976, p. 364 et 513

³⁰ *Ibidem*, p. 61

³¹ TAYLOR, *Op. Cit.*, p. 62

mêmes ».³² La reconnaissance devient donc un processus qui se joue au niveau privé. C'est dans ce contexte que se dévoile notre identité, et ce, de manière dialogique; d'où l'importance donnée aux relations amoureuses.

Quelle est l'origine de ce fait? Elle se trouve, selon Taylor, premièrement dans la disparition des hiérarchies sociales qui servaient d'assises à l'honneur et, deuxièmement, dans l'apparition de l'idée moderne du concept de dignité. Cette dernière, contrairement au concept d'honneur qui relève surtout du monde des « préférences », « échoit en partage à chacun »,³³ ce qui la rend ainsi compatible avec une société démocratique. Auparavant, le problème de la reconnaissance ne se posait pas du tout de la même façon. Dans les sociétés hiérarchiques, la reconnaissance était définie par la position que l'on occupait dans la société. Elle allait de soi, ne posait pas problème. Mais maintenant, si l'on considère que notre identité est conçue de l'intérieur, il apparaît que la reconnaissance doit, par conséquent, être gagnée et cela implique également qu'il puisse y avoir la possibilité d'un échec. C'est la raison qui fait qu'aujourd'hui, ce besoin est reconnu pour la première fois, et cela explique aussi pourquoi « les formes égalitaires de la reconnaissance sont essentielles à notre culture démocratique ».³⁴ Auparavant, la reconnaissance de l'identité n'était pas un problème en soi; elle ne faisait donc pas l'objet de discussion. Maintenant, alors que « ma propre identité dépend essentiellement de mes relations avec les autres »,³⁵ la reconnaissance est alors indispensable et elle n'est pas gagnée d'avance. Rousseau est à l'origine de ce discours moderne sur l'authenticité avec

³² *Ibidem*, p. 62

³³ *Ibidem*, p. 63

³⁴ *Ibidem*, p. 64

³⁵ *Ibidem*, p. 65

sa critique de l'honneur hiérarchique et des préférences que l'on retrouve dans son *Discours sur l'inégalité*. Rousseau soutient que la corruption et l'injustice se manifestent dans une société au moment où « les gens se mettent à vouloir être préférés ».

Aujourd'hui, l'importance de la reconnaissance est un fait accepté généralement dans l'ensemble de notre société. Voyons comment Taylor en décrit le rôle dans la recherche de l'idéal de l'authenticité :

« Sur le plan privé, nous sommes tous conscients que notre identité peut être formée ou déformée par notre contact avec les « autres qui comptent ». Sur le plan social, nous mettons en œuvre une politique constante de la reconnaissance de l'égalité. L'évolution de l'idéal de l'authenticité les a modelées toutes les deux, et la reconnaissance joue un rôle essentiel dans la culture qui est apparue tout autour ».³⁶

Nous pouvons maintenant définir quel mode de vie la culture de l'authenticité privilégie. Ainsi, au niveau social,

« le principe essentiel de l'équité exige qu'on accorde à chacun des chances égales pour développer sa propre identité, laquelle implique (...) la reconnaissance universelle de la différence, quelle que soit sa pertinence pour l'identité, qu'il s'agisse de sexe, de race, de culture ou d'orientation sexuelle; au niveau privé, la relation amoureuse joue un rôle crucial dans la formation de l'identité ».³⁷

Nous avons vu, au début de ce chapitre, que Taylor se demandait si « un mode de vie centré sur le moi, - et cela implique une relation purement instrumentale avec nos proches,- peut se justifier par rapport à l'idéal de l'authenticité? »³⁸ Eh bien, Taylor répond qu'à première vue, sur le plan social, la reconnaissance égalitaire semble pouvoir être satisfaite par un processus judiciaire adéquat, à l'intérieur d'une société où le

³⁶ *Ibidem*, p. 67

³⁷ *Ibidem*, p. 69

³⁸ *Ibidem*, p. 69

libéralisme neutre structure la vie politique. Mais en y regardant de plus près, la reconnaissance égalitaire est quelque chose de beaucoup plus complexe à atteindre. Qu'impliquerait donc une reconnaissance égalitaire qui ferait place à la différence? Taylor répond qu'elle « implique qu'on accorde une valeur égale à diverses façons d'être, et une politique fondée sur la reconnaissance de l'identité exige une telle égalité de traitement ».³⁹ Mais ce n'est pas seulement « la différence pour la différence » qu'il faut reconnaître, cela serait bien entendu absurde. Sur quoi pouvons-nous alors nous baser pour déterminer l'égalité des valeurs? Ce n'est pas en tout cas le simple fait de « choisir pour choisir » entre différentes options et façons d'être qui permet d'y accéder. Ainsi,

« si les hommes et les femmes sont égaux, ce n'est pas parce qu'ils sont différents, mais parce qu'au-delà de leurs différences il existe des propriétés, communes ou complémentaires, qui sont valables (...). La reconnaissance des différences, comme la liberté de choix, exige un horizon de signification, plus, un horizon partagé ».⁴⁰

Bien entendu, nous sommes très loin d'une telle réalité. Pour y arriver, comme l'affirme Taylor, il faudrait démontrer l'importance de « développer et d'entretenir des valeurs communes, et le rôle d'une politique active à cet effet. Ce qu'exige la reconnaissance des différences nous entraîne bien au-delà d'un simple processus judiciaire »⁴¹

Sur le plan personnel, maintenant, que penser d'une relation aux autres uniquement envisagée d'un point de vue instrumentaliste? Taylor affirme que de telles relations sont vouées à l'échec, car « je ne peux pas concevoir les rapports personnels qui me définissent, en principe et a priori, comme temporaires et interchangeables. Si l'exploration de mon moi prend cette forme de rapports temporaires, alors je n'explore

³⁹ *Ibidem*, p. 70

⁴⁰ *Ibidem*, p. 70 et 71

⁴¹ *Ibidem*, p. 71

pas mon identité mais une modalité de plaisir».⁴² Deux modes de vie sont ainsi privilégiés par la culture de l'authenticité : au niveau social, la reconnaissance de la différence sera cruciale pour le développement de l'identité de la personne et, au niveau personnel, les relations amoureuses seront un lieu essentiel au développement de l'identité.

LE DÉRAPAGE DU SUBJECTIVISME

Nous avons, jusqu'à présent, élargi notre compréhension de la culture de l'authenticité telle qu'elle se présente à notre époque, selon Taylor. Voyons maintenant quelle position ce dernier adopte par rapport à cette culture. Sa position est la suivante :

« Je soutiens que nous devrions considérer que cette culture est l'expression partielle d'une aspiration morale, l'idéal d'authenticité, mais que cet idéal ne justifie pas ces modes égocentriques. Ceux-ci apparaissent plutôt, à la lumière de cet idéal, comme des modes aberrants et futiles ».⁴³

Comment pouvons-nous alors expliquer ce dérapage de l'idéal d'authenticité vers la futilité?

Pour Taylor, une partie de l'explication réside dans les transformations sociales. Les premières idées individualistes sont apparues au cours du 17^e siècle et ont réussi à s'imposer avec succès dans l'ensemble de notre culture. Cette domination pourrait expliquer, en partie, les déviations de la culture de l'authenticité qui poussent, comme nous l'avons déjà vu, l'individu à se retirer de plus en plus en lui-même. Dans ce contexte, l'autre est considéré uniquement sous l'angle d'un moyen pouvant le mener

⁴² *Ibidem*, p. 72

⁴³ *Ibidem*, p. 73

vers l'épanouissement de son « soi ». Ainsi, le développement du « moi » va prendre de plus en plus toute la place, au détriment d'exigences qui transcendent l'individu. Taylor parle alors d'un anthropocentrisme radical.

Ces deux attitudes ont réussi à s'imposer dans la société de diverses façons. Par exemple, le fait que l'ère industrielle ait imposé la mobilité des travailleurs a brisé les liens traditionnels qui enracinaient les gens. Cette situation les a forcés à quitter leurs campagnes natales pour se fondre dans l'anonymat des grandes villes. Ces grandes agglomérations sont alors un terrain fertile à l'atomisme social, car elles incitent bien souvent l'individu à se retirer en lui-même. Un autre facteur rapporté par Taylor fait référence cette fois-ci à la place toujours plus grande que l'on fait à la raison instrumentale dans nos sociétés bureaucratiques et technocratiques. On en vient alors, dans cette perspective, à envisager nos propres communautés uniquement sous une perspective instrumentaliste. Et nous faisons de même avec tous les éléments qui orientent et définissent notre propre vie.

D'autres caractères intrinsèques à l'idéal de l'authenticité permettent aussi de comprendre sa déviation vers « des modes aberrants et futiles ». Un de ceux-ci est « un mouvement de la « grande » culture vers une sorte de nihilisme, de négation de tous les horizons de sens, qui sévit depuis un siècle et demi ».⁴⁴ Nietzsche en est bien sûr l'amorce principale, mais on retrouve aussi cette tendance chez des écrivains dits « post-modernes » comme Michel Foucault et Jacques Derrida. Taylor affirme que leur influence sur la culture de l'authenticité « renforce ses déviations égocentriques et leur

⁴⁴ *Ibidem*, p. 79

confère la patine d'une justification philosophique profonde ». ⁴⁵ Voici comment Taylor en arrive à cette conclusion.

« En réalité, la critique nietzschéenne des « valeurs » considérées comme créées par l'homme ne peut qu'exalter et renforcer l'anthropocentrisme. Elle laisse, tout compte fait, à l'agent, en dépit de ses doutes sur la catégorie du « moi », le sentiment d'un pouvoir et d'une liberté sans entraves face à un monde qui n'impose aucune règle, prêt à jouir du « libre jeu » ». ⁴⁶

Selon Taylor, ce courant s'abreuve aux mêmes sources que l'idéal de l'authenticité et, pour nous aider à comprendre ce lien, il fait « intervenir les aspects expressifs de l'individualisme moderne ». ⁴⁷

Comme nous l'avons déjà souligné, le concept d'authenticité prend naissance lorsque le contact avec son originalité devient crucial afin de pouvoir découvrir « ce que c'est d'être soi-même ». Cette découverte ne peut se faire à l'aide de modèles déjà présents dans la société. C'est uniquement par la révélation de notre propre originalité que nous pouvons découvrir qui nous sommes. Voici donc pourquoi l'expression est si importante dans la dynamique menant à l'authenticité. Taylor déclare que « l'idée que la révélation se trouve dans l'expression est ce que je cherche à faire comprendre en parlant de « l'expressionnisme de l'idée moderne d'individu ». ⁴⁸ Cela explique aussi pourquoi l'artiste aujourd'hui jouit d'une place aussi importante dans notre culture, car « l'artiste est promu en quelque sorte au rang de modèle de l'être humain, en tant qu'agent de la définition originale de soi ». ⁴⁹ Cela s'est aussi accompagné d'une nouvelle façon d'envisager l'art. On est passé de la reproduction exacte du réel, de la *mimésis*, à l'art vu

⁴⁵ *Ibidem*, p. 80

⁴⁶ *Ibidem*, p. 79

⁴⁷ *Ibidem*, p. 80

⁴⁸ *Ibidem*, p. 81

⁴⁹ *Ibidem*, p. 81

sous l'angle de la pure création. La découverte de soi exige l'intervention de la création et cette dernière jouera un rôle très important dans le développement du concept d'authenticité.

Voyons maintenant un peu plus en profondeur ce qui unit l'art et l'esthétisme à l'idée d'authenticité. Taylor affirme que « les exigences de l'authenticité sont étroitement liées à l'esthétique ».⁵⁰ Selon l'auteur, c'est au 18^e siècle, comme nous venons de le mentionner, que nous avons commencé à envisager l'art non plus d'un point de vue d'imitation du réel, mais plutôt sous l'angle de la création. Ainsi, tout comme la question du sentiment moral qui est devenue une affaire de profondeur intime, « l'art et la beauté ne se définissent plus par la réalité ou la manière de représenter, mais s'identifient aux sentiments qu'ils font surgir en nous, sentiments d'un type particulier, différents de la morale et des autres types de plaisir ».⁵¹ Taylor affirme alors qu'« on en vient, par analogie, à comprendre à son tour l'authenticité comme sa propre fin ».⁵² Ainsi, la sincérité envers soi-même ne sera plus envisagée comme un moyen pour atteindre un certain niveau moral, mais sera plutôt vue comme une réalité valable en elle-même, une fin en soi. Un conflit peut même être inévitable entre la quête de l'authenticité et la morale. Cette dernière peut être vue comme une menace, à cause, d'une part, de sa perméabilité aux influences extérieures, et, d'autre part, à cause des contraintes qu'elle impose à certaines de nos tendances proprement humaines, comme nos désirs et nos instincts, par exemple. Ce rapprochement entre l'évolution de l'art et l'idéal de

⁵⁰ *Ibidem*, p. 83

⁵¹ *Ibidem*, p. 84

⁵² *Ibidem*, p. 84

l'authenticité nous permet donc de comprendre comment ce dernier en est venu à constituer une réalité valable en elle-même.

Qu'en est-il alors, dans ce contexte, des horizons de significations? Taylor affirme qu'on met de côté une part importante des exigences de l'authenticité en insistant uniquement sur l'aspect créatif de cette dernière. Voyons maintenant ce qu'implique vraiment l'idéal de l'authenticité lorsqu'il est correctement compris :

« Schématiquement, on peut dire que l'authenticité (a) implique (i) une création et une construction aussi bien qu'une découverte, (ii) une originalité, et souvent (iii) une opposition aux règles sociales et même, éventuellement, à ce que nous reconnaissons comme la morale. Mais il est vrai aussi, comme nous l'avons vu, qu'elle (b) requiert (i) une ouverture à des horizons de significations (car sans eux la création perd la perspective qui peut la sauver de l'insignifiance) et (ii) une définition de soi dans le dialogue. Il est normal que se produisent des tensions entre ces exigences, mais il est néfaste d'en privilégier une aux dépens d'une autre, disons (a) aux dépens de (b), ou vice versa ». ⁵³

Taylor critique alors les penseurs à la mode, adeptes des théories de la « déconstruction » car ces derniers, tout en utilisant le concept d'authenticité dans certaines de leurs définitions, mettent de côté des aspects essentiels de celui-ci. Pour Taylor, si l'on ne tient pas compte des horizons de significations, on en arrive à concevoir les valeurs comme des créations ne reposant que sur nous-mêmes et devant lesquelles la liberté n'a pas de limites et jouit d'un pouvoir absolu. Par conséquent, cela ne fait que paver le chemin à un anthropocentrisme toujours plus grand. Ces considérations nous ramènent au concept de liberté autodéterminée, déjà abordé. Pour Taylor, il y a un danger à lier l'authenticité à la liberté autodéterminée. La liberté autodéterminée poussée à

⁵³ *Ibidem*, p. 86

l'extrême nous conduit inexorablement vers une perte de sens et une banalisation de notre destin. Laissons à Taylor le soin de conclure :

« Un moment, nous avons une vision tragique de notre situation, seuls dans un univers silencieux, sans signification intrinsèque, condamnés à créer nous-mêmes des valeurs. Mais à un autre moment, la même théorie, par sa propre dynamique, nous livre un monde aplati dans lequel il ne reste aucun choix significatif parce qu'il n'existe plus d'enjeux cruciaux (...). Dans un monde aplati dont les horizons de signification reculent, l'idéal de liberté autodéterminée en vient à exercer une attraction de plus en plus forte. Il semble que le fait de choisir puisse conférer du sens en faisant de la vie l'exercice d'une liberté, même quand toutes les autres sources font défaut. La liberté autodéterminée est en quelque sorte la solution de rechange de la culture de l'authenticité, et elle est en même temps son poison puisqu'elle accentue son anthropocentrisme. Cela crée un cercle vicieux dans lequel la principale valeur qui nous reste réside dans le seul fait de choisir. Mais cela, comme nous l'avons vu, subvertit profondément, à la fois l'idéal de l'authenticité et la reconnaissance des différences qui lui est associée. Telles sont les tensions et les faiblesses de la culture de l'authenticité qui, jointes aux pressions d'une société atomisée, la poussent au dérapage ».⁵⁴

LA LOTTA CONTINUA

Nous pouvons constater, à ce stade-ci, qu'en aucune façon, l'idéal de l'authenticité ne cautionne les manifestations narcissiques de ceux qui se réclament de cette culture. D'un côté, il y a ceux qui dénoncent, en bloc, cette culture qui pousse inévitablement, selon eux, ses adhérents épris de réalisation de soi vers un bas égoïste; de l'autre, il y a ceux qui s'y abandonnent sans trop s'inquiéter des conséquences de leur aveuglement. Taylor n'adhère à aucune de ces deux positions et propose plutôt « un travail de restauration pour identifier et formuler l'idéal le plus élevé qui sous-tend des conduites plus ou moins dégradées, et pour les critiquer au nom même de cet idéal ».⁵⁵

⁵⁴ *Ibidem*, p. 89-90

⁵⁵ *Ibidem*, p. 92

Une fois bien comprises, les exigences de cet idéal devraient alors remettre en question les pratiques douteuses de ceux qui s'en réclament. Cela implique donc qu'il est effectivement possible de changer les mentalités et les comportements; ce qui signifie alors que nous ne sommes pas nécessairement prisonniers du système et de la raison instrumentale, qui semblent vouloir toujours s'imposer de plus en plus. Cette bataille en vaut-elle la peine ? Taylor croit que oui. Il affirme que la formulation de cet idéal depuis deux siècles « a mis en lumière une des plus grandes potentialités de la vie humaine ».⁵⁶ Ainsi, cet idéal nous invite « à une vie plus responsable, (potentiellement) plus pleine et plus différenciée, parce qu'elle serait mieux accordée à ce que nous sommes; (...) dans ses formes les plus accomplies, l'authenticité nous appelle à une existence plus profonde ».⁵⁷

Un combat est donc présent dans notre culture et l'issue ne peut pas encore être prévue. L'augmentation des libertés implique nécessairement une augmentation du devoir de responsabilisation des individus. Il existe alors une tension entre les formes plus élevées et les formes plus basses de l'authenticité. D'autant plus, comme l'affirme Taylor, que les formes les plus égocentriques de réalisation de soi semblent gagner davantage de place dans notre culture. En effectuant un travail de réévaluation de l'idéal de l'authenticité, nous pouvons alors nous doter d'arguments afin que, à travers un effort de persuasion, les formes les plus viles de l'individualisme ne triomphent pas et ne participent pas à l'aplatissement de l'existence humaine. Il faut donc aller au-delà de la polarisation du débat entre opposants et adhérents, pour tenter l'effort de la restauration

⁵⁶ *Ibidem*, p. 94

⁵⁷ *Ibidem*, p. 94

de cet idéal, et pour en dégager des principes inspirants,- mais aussi contraignants,- car ces arguments peuvent porter à conséquences.

DES LANGAGES PLUS SUBTILS

Taylor tient à soulever une autre conséquence de la polarisation du débat autour de la notion d'authenticité. Cette polarisation a pour effet d'occulter toute possibilité d'évaluation objective de l'idéal d'authenticité et de son apport réel à notre culture. Ainsi, « notre culture est emportée par un mouvement multiforme de « subjectivation » : le sujet devient de plus en plus le centre de tout, et de multiples façons. »⁵⁸ Auparavant, c'étaient la religion ou la tradition qui offraient des réponses aux questions essentielles. Aujourd'hui, tout repose sur les épaules de l'individu : « la liberté et l'autonomie moderne nous centrent sur nous-mêmes et l'idéal de l'authenticité exige que nous découvriions et formulions notre propre identité ».⁵⁹

Il est alors primordial pour Taylor qu'on distingue bien les deux caractéristiques ici en jeu. D'un côté, l'idéal d'authenticité nous renvoie à la *manière* dont nous appréhendons le monde; « l'authenticité est manifestement autoréférentielle : telle doit être mon orientation ». Mais, d'un autre côté, c'est une grave erreur d'appliquer le même raisonnement au *contenu* référentiel. Nous l'avons déjà souligné : selon Taylor, l'authenticité appelle la transcendance, et le dérapage vers l'égoïsme se fait lorsque le contenu s'inscrit uniquement dans nos désirs, dans nos pulsions ou nos sensations du

⁵⁸ *Ibidem*, p. 103

⁵⁹ *Ibidem*, p. 103

moment. Pour Taylor, « nous trouverons une plénitude authentique seulement par rapport à une réalité supérieure qui possède une signification indépendante de nous ou de nos désirs ». Le contraire nous oriente alors vers les pires dérapages du subjectivisme et vers un égoïsme primaire intolérable.

Pour qu'on saisisse bien son raisonnement, Taylor utilise l'exemple de l'évolution de l'art moderne pour bien différencier ces deux types de subjectivation, soient celle de *contenu* et celle de *manière*. Comme nous l'avons déjà vu précédemment, on est passé, à la fin du 18^e siècle, d'une conception de l'art vu sous l'angle de l'imitation du réel à une conception de l'art en tant que création. Cette évolution concerne le langage de l'art, c'est-à-dire « les valeurs de références communes que les poètes ou les peintres peuvent utiliser ».⁶⁰ À l'époque, les sujets d'exploration étaient collectivement reconnus à travers « un répertoire de références préétablies ».⁶¹ Depuis l'écroulement de ces ordres anciens, l'époque romantique a vu apparaître une nouvelle façon d'appréhender le monde. Ainsi, pour utiliser l'exemple de la poésie, le langage poétique « doit maintenant donner forme à une sensibilité particulière »⁶²; le poète doit « formuler une vision originale du cosmos ».⁶³ Révéler le sens des choses, par l'entremise de sa sensibilité personnelle, est désormais la façon d'envisager le travail de l'artiste, et celui-ci ne sera alors « compris que par ceux dont la sensibilité vibre de la même façon ».⁶⁴ Taylor, reprenant Shelley, dit : « Une chose se définit et se crée en même temps qu'elle se manifeste ».⁶⁵

⁶⁰ *Ibidem*, p. 105

⁶¹ *Ibidem*, p. 109

⁶² *Ibidem*, p. 107

⁶³ *Ibidem*, p. 108

⁶⁴ *Ibidem*, p. 111

⁶⁵ *Ibidem*, p. 109

Il y a donc ici une subjectivation qui s'est faite au niveau de la *manière* dont l'artiste appréhende le monde. S'il y avait une subjectivation au niveau du *contenu* référentiel, cela ferait en sorte que nous envisagerions la poésie, par exemple, uniquement sous l'angle de l'expression du « moi ». Et c'est pourquoi Taylor parle d'un dérapage vers l'anthropocentrisme quand le « moi » devient l'objet premier de la démarche artistique. Mêler le contenu et la matière nous conduit alors inévitablement vers un anthropocentrisme exacerbé. Par exemple, on peut constater ce phénomène chez certains écologistes qui affirment qu'il est important de préserver la Terre *pour le bien-être de l'humanité*. Cette attitude anthropocentrique met de côté, dans cet exemple, notre appartenance à un ordre qui nous dépasse, comme la nature, par exemple. Dans un même ordre d'idées, « si être authentique, c'est être sincère avec soi-même, recouvrer son propre « sentiment de l'existence », nous ne pourrions alors y parvenir pleinement qu'en reconnaissant que ce sentiment nous relie à un tout plus vaste ».⁶⁶

Taylor conclut ainsi l'analyse du premier malaise de la modernité. Dans son analyse des deux malaises suivants, Taylor va se pencher sur la place toujours plus grande que l'on fait à la raison instrumentale dans notre société et il va s'intéresser au problème soulevé par l'individualisme et la raison instrumentale qui mènent directement, selon lui, vers une perte de liberté. Charles Taylor va reprendre en quelque sorte la démarche qu'il a adoptée lors de l'analyse du premier malaise. Par manque de temps, dira-t-il, il ne s'attardera pas très longtemps sur ces deux derniers points. Il espère tout de même avoir réussi dans cette première partie à mettre « en valeur les caractéristiques

⁶⁶ *Ibidem*, p. 115

d'une attitude générale à l'égard de la modernité qu'il serait possible ensuite d'appliquer aux autres malaises ». ⁶⁷

UNE CAGE DE FER ?

Qu'en est-il maintenant du deuxième malaise soulevé par Taylor? D'entrée de jeu, on assiste encore à une polarisation du combat entre partisans et opposants. D'un côté, la civilisation technologique, qui est la résultante de l'influence importante de la raison instrumentale à notre époque, est très contestée de part et d'autre. Les critiques affirment que nous avons perdu contact avec la nature qui nous entoure et avec nous-mêmes, et que nous sommes entraînés dans un processus de domination total de notre environnement. D'un autre côté, les défenseurs de la société technologique affirment que seule celle-ci nous permettra, dans un avenir pas si lointain, de résoudre tous les problèmes auxquels les humains sont confrontés. Dans cette optique, ceux qui s'opposent alors au développement technologique ne sont ni plus ni moins que des obscurantistes.

Face à ce débat stérile, Taylor nous propose, tout comme il l'avait fait pour l'idéal de l'authenticité, un travail de restauration afin de sortir le débat de l'impasse où il se trouve à l'heure actuelle. En polarisant ainsi le débat, nous oublions qu'à l'origine, des sources morales plus riches ont nourri les idéaux de la société technologique. Ainsi, à travers un travail de restauration, nous pourrions « peut-être restaurer un équilibre qui accorderait à la technologie une autre place dans nos vies que celle d'un impératif

⁶⁷ *Ibidem*, p. 117

insistant et irréfléchi ». ⁶⁸ Comme nous l'avons vu pour l'authenticité, la perte de vue des sources morales empêche la création d'un débat d'idées prolifiques sur la place que l'on donne à la raison instrumentale dans nos vies. Mettre en valeur les idéaux qui ont contribué, dans une large mesure, à l'essor qu'a connu la raison instrumentale, ne pourrait qu'enrichir le débat actuel. Selon Taylor, il y a, par contre, un autre facteur qui vient compliquer le tableau. Ainsi,

« dans une large mesure, la prépondérance de la raison instrumentale ne dépend pas seulement de la force d'une certaine perspective morale. C'est aussi qu'à bien des égards, nous nous retrouvons nous-mêmes incités à lui accorder une grande place dans nos vies. (...) Le rationalisme instrumental semble pouvoir nous imposer ses exigences, dans la sphère publique comme dans la vie privée, dans le monde des affaires comme dans l'administration de l'État ». ⁶⁹

Il est évident, selon l'auteur, qu'étant donnée l'omniprésence de la raison instrumentale dans toutes les sphères de notre vie, cette dernière en est venue à prendre un statut de norme dans notre culture. Notre économie est dominée et modelée par les forces du marché et tous et chacun doivent en quelque sorte se plier aux règles du jeu, s'ils veulent penser survivre dans cette jungle. Il en est de même pour nos institutions et dans plusieurs aspects de notre vie privée. C'est dans cette perspective que l'on constate la force aujourd'hui des théories atomistes et instrumentales. Selon Taylor,

« l'atomisme, en particulier, semble procéder spontanément de la perspective scientifique qui va de pair avec l'efficacité instrumentale; il est implicite dans certaines formes d'activités rationnelles, comme celles de l'entrepreneur. Aussi ces attitudes acquièrent-elles presque le statut d'une norme, et elles semblent fondées sur des réalités sociales incontournables ». ⁷⁰

⁶⁸ *Ibidem*, p. 120

⁶⁹ *Ibidem*, p. 121 et 122

⁷⁰ *Ibidem*, p. 122

Alors, sommes-nous pour autant prisonniers du « système », de cette raison instrumentale ? Ou, pour employer la terminologie de Weber, sommes-nous prisonniers d'une « cage de fer » ? Bien sûr que non, selon Taylor : « La vision de la société technologique comme une sorte de fatalité ne tient pas ». ⁷¹ Les discours atomistes et instrumentalistes possèdent certes une longueur d'avance, mais, par contre, on voit de plus en plus, un peu partout, de petits groupes protester contre cette domination. L'exemple des groupes environnementaux en est une belle démonstration. Cependant, si l'on envisage le débat sous l'angle de petits groupes contre une majorité, le combat semble perdu d'avance, car la majorité est loin d'être prête à sacrifier son développement économique ou sa « qualité de vie » au profit de petits bastions minoritaires. Il faut jouer, selon Taylor, sur la carte de la compréhension et de l'éducation afin que le combat ne soit pas celui de quelques minorités, mais pour qu'il en arrive à rejoindre le plus grand nombre. Ainsi, « la mécanique de l'inévitable joue seulement quand les gens sont divisés et fragmentés en petits groupes. La situation se transforme dès qu'apparaît une conscience collective ». ⁷² Et c'est pourquoi il propose une nouvelle fois de remonter aux sources morales qui sont ici en jeu afin d'encourager cette prise de conscience collective et de freiner cette puissante « machine » qui déferle partout où l'économie fait force de loi.

Eh bien, qu'en est-il des idéaux moraux à la base de cette culture ? Encore ici, l'influence de l'idéal de la liberté autodéterminée est capitale. La liberté est liée ici, entre autres, à notre capacité à triompher de toute forme de domination. Ainsi, « nous sommes

⁷¹ *Ibidem*, p. 123

⁷² *Ibidem*, p. 126

libres quand nous pouvons redéfinir les conditions de notre propre existence, quand nous pouvons maîtriser ce qui nous domine ». ⁷³ C'est dans ce contexte que notre engouement pour la technologie vient s'inscrire, car force est d'admettre les pouvoirs considérables sur la nature dont elle nous a pourvus. L'émergence de la raison instrumentale a aussi été grandement favorisée par la conception voulant que l'humain soit un être libre de toute contrainte. Voici ce que pense Taylor de cette image fantasmagique de l'humain :

« (C'est) l'idéal d'un être pensant qui se serait libéré de notre constitution corporelle, de notre situation dialogique, de nos émotions et de nos formes de vie traditionnelles afin de n'être plus qu'une pure rationalité autorégulatrice. C'est l'une des formes les plus prestigieuses de rationalité de notre culture, dont le raisonnement mathématique et d'autres types de calcul formel proposent l'image exemplaire ». ⁷⁴

Avec sa théorie de la raison désengagée, Descartes est évidemment à l'origine de ce discours. Taylor ne rejette pas complètement cette pensée; il affirme même qu'elle peut avoir sa raison d'être en certaines circonstances, mais il tient tout de même à spécifier « que par sa constitution même, notre pensée soit incarnée, dialogique, traversée d'émotions et qu'elle reflète notre culture ». ⁷⁵

Taylor affirme qu'il est possible de résister à cette volonté, tant institutionnelle qu'idéologique, en retournant aux idéaux moraux plus complexes qui ont servi d'assises à l'essor de la raison instrumentale. Selon l'auteur, la volonté de domination de la nature n'est pas la seule force mobilisatrice ici en jeu. Ainsi, il y a « deux autres contextes moraux essentiels à partir desquels a pu croître l'accent mis sur la raison

⁷³ *Ibidem*, p. 126

⁷⁴ *Ibidem*, p. 127

⁷⁵ *Ibidem*, p. 128

instrumentale ».⁷⁶ Le premier de ces contextes, comme nous venons de le voir, fait référence à l'idée que l'on se fait de nous-mêmes comme étant des êtres rationnels détachés de toutes contraintes extérieures. Cette conception est rattachée à une volonté de responsabilité et de maîtrise de soi. Comme l'affirme l'auteur : « Il y a là un idéal de rationalité qui est en même temps un idéal de liberté, de pensée autonome et autogénératrice ».⁷⁷

L'affirmation de la vie ordinaire est la deuxième force morale énoncée par Taylor, et il la décrit comme « le sentiment que la vie du travail et de la famille est ce qui nous importe ».⁷⁸ C'est dans cet esprit que la production de biens de consommation à grande échelle, et tout ce qui entoure l'allègement de la souffrance, sont venus s'inscrire. On parle alors ici d'une éthique de la bienveillance. Tout doit donc être mis en œuvre pour améliorer la vie de tous les jours, car c'est seulement cette dernière qui est vraiment importante. La science devra désormais contribuer à l'amélioration de la condition humaine, et son critère de vérité sera désormais son « efficacité instrumentale : vous avez découvert quelque chose quand vous pouvez intervenir pour changer les choses ».⁷⁹ C'est dans ce contexte que Francis Bacon critiqua, au 17^e siècle, la science aristotélicienne traditionnelle qui, selon lui, n'a pas permis d'améliorer la qualité de vie des humains. Cette nouvelle façon d'envisager la science s'est aussi accompagnée d'un désir proprement moral de bienveillance pour nos semblables. Les nouvelles découvertes allaient nous permettre de pouvoir éviter les famines et nous prémunir contre d'éventuels

⁷⁶ *Ibidem*, p. 129

⁷⁷ *Ibidem*, p. 129

⁷⁸ *Ibidem*, p. 129

⁷⁹ *Ibidem*, p. 130

désastres naturels. Le rôle de la raison instrumentale sera alors déterminant dans ce mouvement moral et on critiquera d'emblée ceux qui s'y opposent au nom même de la morale, car « ils opposent leur sensibilité esthétique aux besoins vitaux des masses souffrantes ».⁸⁰

Ce bref survol des fondements moraux à l'origine de la raison instrumentale amène Taylor à tirer la conclusion suivante :

« Le retour aux principes moraux plus riches qui constituent son fondement peut montrer qu'il n'y a là nulle fatalité : dans bien des cas, en effet, la recherche de la domination trahit ces principes moraux – de la même façon que les modes égocentriques de réalisation de soi trahissent l'idéal de l'authenticité ».⁸¹

Pour pallier à cette réalité, il faut, comme nous l'avons déjà vu pour l'authenticité, réunir les deux conditions suivantes : « En nous appuyant sur (a) les conditions de vie humaine qui doivent déterminer la réalisation des idéaux en question, nous pouvons établir (b) en quoi consisterait effectivement la réalisation de ces idéaux ».⁸² Pour illustrer concrètement son argumentation, Taylor applique cette dernière à l'exemple des soins médicaux. Nous citerons l'ensemble du passage car nous croyons qu'il est essentiel pour illustrer la pensée de l'auteur.

« Nous avons noté en (a) que l'idéal de rationalité « désengagée » doit être considéré précisément comme un idéal et non comme une représentation exacte de l'action humaine. Nous sommes des agents incarnés, vivant dans des conditions dialogiques, habitant le temps d'une façon spécifiquement humaine, c'est-à-dire trouvant le sens de nos vies dans une histoire qui relie le passé d'où nous venons à nos projets à venir. Cela signifie que, (b) si nous voulons traiter un être humain correctement, il nous faut respecter cette nature incarnée, dialogique temporelle. Toutes les mises en œuvre abusives de la raison instrumentale, comme ces pratiques médicales qui oublient que le patient est une personne, qui ne tiennent aucun compte, dans l'administration des soins, de son histoire et donc de

⁸⁰ *Ibidem*, p. 131

⁸¹ *Ibidem*, p. 131

⁸² *Ibidem*, p. 131

ses motifs d'espérer ou de désespérer, qui négligent le rapport essentiel entre le pourvoyeur de soins et le patient qui les reçoit – toutes doivent être rejetées au nom même du principe moral de bienveillance qui justifie le recours à la raison instrumentale ».⁸³

La solution que propose Taylor est de redéfinir un nouveau cadre à la technologie et à la raison instrumentale. Nous ne devons plus envisager le tout uniquement dans l'optique d'une volonté de contrôle, mais nous devons plutôt le situer à l'intérieur d'un cadre qui fait place au principe de bienveillance. Il faut donc trouver un nouveau cadre pour la technologie. Dans un premier temps, Taylor affirme qu'il faut dépasser la simple recherche de pouvoir et de contrôle sur la nature et la recherche d'une liberté toujours plus grande. De plus, nous devons

« l'inscrire aussi dans le cadre moral d'une éthique de bienveillance, dont la raison instrumentale a tiré dans notre culture une part de son immense prestige. Ainsi, nous devons inscrire à son tour cette bienveillance dans le cadre d'une compréhension juste de l'action humaine, et non en relation avec le fantôme désincarné d'une raison pure qui animerait une machine objective. Nous devons enfin rattacher la technologie à cet idéal même de la raison « désengagée », mais en le considérant vraiment comme un idéal plutôt que comme une image déformée de la nature humaine ».⁸⁴

Tout ceci remet donc en question notre relation même avec la technologie.

Comme le soutient Taylor depuis le début, la polarisation du conflit contribue à garder le débat à un niveau non-productif. Remonter aux sources morales permet de voir les motivations qui ont donné lieu à ce que nous connaissons aujourd'hui. Ces sources ont bien souvent, malheureusement, été occultées ou perverties. Ce ressourcement peut,

⁸³ *Ibidem*, p. 132

⁸⁴ *Ibidem*, p. 133

selon l'auteur, contribuer au débat « dans la bataille pour gagner les cœurs et les esprits ». ⁸⁵

CONTRE LA FRAGMENTATION

Il est maintenant temps de se pencher sur le dernier malaise soulevé par Taylor. Ce malaise qu'il n'aborde, faute de temps, qu'en quelques pages, lui est inspiré par Tocqueville. Sa crainte est que « certaines conditions de la société moderne ne sapent la volonté démocratique et que les gens consentent trop facilement à se laisser gouverner par un « immense pouvoir tutélaire » ». ⁸⁶ Ce malaise nous renvoie directement aux deux premiers malaises abordés précédemment et laisse ainsi pressentir les conséquences appréhendées au niveau politique de l'individualisme et de la raison instrumentale. Ces conséquences nous conduisent directement vers une perte de liberté, selon Taylor.

Il y a un lien à faire entre l'atomisation de l'individu et l'omniprésence de la raison instrumentale dans la gouverne de nos vies et la gouverne de l'État. Ainsi, « le fonctionnement du marché et de l'état bureaucratique tend à renforcer la position atomiste et instrumentaliste à l'égard du monde et d'autrui ». ⁸⁷ Ceci n'est pas inévitable, mais ne peut que se produire si nous laissons les choses suivre leur cours actuel. Pour freiner cette tendance, Taylor affirme que seul un vaste mouvement démocratique pourra y parvenir. La solution n'est pas si simple car l'initiative démocratique est réduite face à la force du marché et à celle de l'État bureaucratique. Il est difficile de former, de nos

⁸⁵ *Ibidem*, p. 135

⁸⁶ *Ibidem*, p. 139

⁸⁷ *Ibidem*, p. 138

jours, de vastes mouvements démocratiques en raison de la fragmentation des individus. Selon Taylor, cette fragmentation survient « lorsque les gens en viennent à se concevoir eux-mêmes de façon de plus en plus atomiste, autrement dit, de moins en moins liés à leurs concitoyens par des projets et des allégeances communes ».⁸⁸ Cela a pris naissance avec le déclin des liens qui unissent les citoyens dans une démocratie. Les citoyens s'isolent de plus en plus et ne se sentent plus unis à l'intérieur de projets collectifs avec les leurs. Le sentiment d'appartenir à la société et de former un tout s'effrite tranquillement. On voit alors certains groupes de pression ou groupes minoritaires prendre la relève, mais ces derniers ne représentent pas la majorité. Ils luttent bien souvent pour une seule idée (l'avortement par exemple) et ne réussissent pas à rassembler la population à l'intérieur d'un projet commun. La démocratie s'essouffle, ce qui permet alors à la bureaucratie d'obtenir toujours plus de pouvoir, et à l'économie de marché de poursuivre sur sa lancée en conquérant l'ensemble des économies planétaires.

Il devient de plus en plus difficile, dans ce contexte, de mettre un frein à l'hégémonie des forces du marché et de la bureaucratie. Selon Taylor, seul un vaste projet démocratique peut y mettre fin. Ainsi, « une identité politique qui faiblit rend plus difficile une mobilisation efficace, et un sentiment d'impuissance engendre l'aliénation ».⁸⁹ Décentraliser le pouvoir en le remettant davantage au citoyen, et réussir à mobiliser les citoyens autour d'une action collective, pourrait sans doute faire la différence. Cela susciterait le sentiment qu'il est possible de faire quelque chose et augmenterait dans la même veine le sentiment d'appartenance à la communauté politique.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 140

⁸⁹ *Ibidem*, p. 147

Suite à cette présentation de *Grandeur et misère de la modernité*, il est maintenant temps de présenter la lecture que trois différents auteurs en ont fait. Ceci nous permettra assurément d'entrer plus en profondeur dans l'œuvre de Taylor, afin d'en dégager une compréhension plus complète. Le premier de ces auteurs est Josée Fortin. Cette dernière s'est beaucoup intéressée à l'œuvre de Taylor, et particulièrement au problème de l'individualisme, tel qu'il est soulevé dans *Grandeur et misère de la modernité*. Elle a consacré deux articles à la pensée de Taylor, et son mémoire de maîtrise portait également sur la philosophie de l'individualisme chez Taylor. Dans cet article, elle fait une analogie entre la pensée de Taylor et celle de Max Horkheimer.

CHARLES TAYLOR , MAX HORKHEIMER ET LE PROBLÈME DE L'INDIVIDUALISME CONTEMPORAIN

(Josée Fortin)

Josée Fortin débute son article en soulignant à quel point nous prenons aujourd'hui pour acquis la liberté individuelle telle que nous la connaissons. Cette liberté, selon l'auteur, c'est « la liberté d'être ce que nous sommes, en tant que personne unique, rationnelle et autonome ».⁹⁰ Ces principes sont, bien entendu, les fondements mêmes de l'individualisme contemporain. Mais est-ce vraiment la situation telle que nous la vivons? Pour se pencher sur la question, l'auteur jette un regard critique sur la philosophie de Max Horkheimer à partir d'une analyse de l'ouvrage de Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*. Cet article nous permettra de situer le travail de Taylor dans une perspective plus large, où gravitent différentes analyses et solutions, pour faire face aux problèmes de la modernité et en particulier aux problèmes issus de l'individualisme.

Qu'en est-il de l'individu libre, rationnel et autonome que nous croyons être? Selon Max Horkheimer, nous avons sérieusement besoin de remettre nos pendules à l'heure! La situation est loin d'être celle que l'on croit. Max Horkheimer est cofondateur avec Adorno de l'École de Francfort. Pour Horkheimer, l'individu moderne est en fait devenu vide et abruti. On est donc très loin de la vision idyllique d'un être rationnel, libre et autonome. Cette vision est-elle juste? Fortin va alors se servir en premier lieu de l'article de Taylor, *Two Theories of Modernity*,⁹¹ pour jeter un premier regard critique sur

⁹⁰ Fortin, Josée, *La valeur et les dangers de l'individualisme contemporain : Analyse comparée des positions de Max Horkheimer et de Charles Taylor*, De Philosophia, vol 12/2, 1998, Université d'Ottawa, pp. 273-285

⁹¹ Taylor, C. *Two Theories of Modernity*, Hastings Center Report, mars-avril 1995, pp. 23-33

les remises en question qu'adresse Horkheimer à la modernité. Par la suite, Fortin va entrer plus en profondeur dans *Grandeur et misère de la modernité* pour critiquer la vision qu'a Horkheimer de la modernité. Par le fait même, elle nous propose sa propre lecture de *Grandeur et misère de la modernité*. Il s'en dégage alors une réflexion sur laquelle nous prendrons le temps de nous arrêter à la toute fin de cette analyse.

LA PERTE DU « SOI » SELON HORKHEIMER

Fortin affirme que Max Horkheimer est en accord avec la théorie de Weber quand ce dernier affirme que nous vivons maintenant dans un monde « désenchanté » où une rationalisation du monde s'est opérée. Les certitudes scientifiques ont pris la place des mythes. L'ordre cosmique et les hiérarchies ont disparu et c'est maintenant en lui-même que l'individu doit trouver les réponses sur son rôle à jouer dans l'univers et sur la conduite de sa vie. Ce processus s'est accompagné, selon Horkheimer, d'une transformation de la raison humaine. Nous sommes alors passés de la raison objective à la raison subjective.

La raison objective se caractérise par l'importance qu'elle accorde à la religion et à la tradition. L'être humain fait partie d'un tout et occupe une place bien délimitée dans l'ordre des choses et du cosmos. Ainsi, « le monde avait un sens *objectif*, indépendant des individus ». ⁹² Il contenait des vérités qui permettaient de guider les pas de l'homme, et c'est donc à l'extérieur de l'individu que l'on trouvait les réponses essentielles. La raison subjective, quant à elle, est celle de notre époque et a détrôné la raison objective. La

⁹² FORTIN, *Op. Cit.*, p. 274

raison subjective « a pour préoccupations premières la conservation de soi et l'instrumentalisation du monde pour l'asservir aux fins du sujet ». ⁹³ On parle donc ici d'une raison instrumentale qui a pour but premier la domination de la nature, et celle-ci misera alors sur la science et la technologie pour arriver à ses fins. Fortin soutient aussi qu'une césure s'est faite, dans ces circonstances, entre les faits et les valeurs. La vérité s'obtient désormais à l'aide de la science expérimentale. Ainsi, « la raison subjective accepte les faits comme données premières et n'opère à leur égard aucune remise en question. Quant aux valeurs, elles sont pour leur part reléguées au domaine privé, à la merci du relativisme ». ⁹⁴

Pour Horkheimer, il était inévitable qu'on en arrive à une telle situation. Il était dans l'ordre des choses de passer d'une raison objective à une raison subjective. Selon Fortin, cela se comprend, lorsqu'on se penche sur la conception qu'a Horkheimer de la rationalité. Selon sa théorie, pour survivre, l'homme a dû apprendre très tôt à maîtriser et à dominer la nature, contrairement aux animaux qui, eux, s'y adaptent. L'homme a rompu la symbiose qui l'unissait à la nature, pour faire de cette dernière un objet qu'il tentera, dès lors, de dominer et de transformer à son avantage. Ainsi, « il veut contrôler la nature et se dégager des vérités objectives qui s'y trouvent et le contraignent ». ⁹⁵ Cependant, pour en arriver à contrôler la nature qui l'entoure, il devra de même apprendre à maîtriser sa propre nature intérieure et aussi à s'adapter aux contraintes sociales dans le but de survivre à la vie en société. On peut parler ici, comme le mentionne Horkheimer, d'un « darwinisme social où l'individu s'adapte aveuglément aux

⁹³ *Ibidem*, p. 274 et 275

⁹⁴ *Ibidem*, p. 275

⁹⁵ *Ibidem*, p. 275

exigences du système afin de se conserver ».⁹⁶ Il en résultera, à ce moment-là, un conformisme total et la mort du soi, selon Horkheimer. Dans cette optique, l'individu moderne est alors inconscient de sa propre identité, incapable de pensée critique et il se confond totalement dans la masse. L'aboutissement du processus n'est rien de moins que l'aliénation de l'homme.

Bien entendu, Fortin va se demander dans quelle mesure cette vision de l'homme moderne est juste. Horkheimer paraît, à première vue, avoir une vision très pessimiste de la modernité. Afin d'y voir plus clair, l'auteur examine d'autres théories de la modernité, afin de dégager une vue d'ensemble de la problématique. C'est dans ce contexte qu'elle va utiliser les travaux de Charles Taylor ayant pour thème la modernité, soient, dans un premier temps, *Two Theories of Modernity*, et, dans un deuxième temps, *Grandeur et misère de la modernité*. Nous verrons alors dans quelle mesure ses recherches nous permettent de jeter un éclairage critique sur la pensée d'Horkheimer, et, par le fait même, sur l'œuvre de Taylor.

DEUX THÉORIES DE LA MODERNITÉ

Les théories de la modernité ont pour but de chercher à répondre à des questions concernant la nature même du monde moderne. Qui sommes-nous? Pourquoi sommes-nous ainsi? Quelle est notre évolution? Vers quelle direction nous dirigeons-nous? Dans *Two Theories of Modernity*, Taylor regroupe les différentes théories de la modernité en deux grandes catégories, soient les théories aculturelles et les théories culturelles de la

⁹⁶ *Ibidem*, p. 275

modernité. Selon Fortin, la théorie d'Horkheimer appartient aux théories aculturelles de la modernité.

Voyons rapidement, à travers l'analyse de Fortin, en quoi consistent ces deux théories. Les premières, les théories aculturelles de la modernité, « conçoivent l'accession à la modernité comme un processus inévitable et nécessaire, commun à toute culture de type traditionnel ».⁹⁷ Ici, on ne tient pas compte des particularités de chaque culture. Il y a un mouvement général, une seule évolution possible, et chaque culture en fera partie un jour ou l'autre. Dans cette optique, on comprendra que les pays du tiers monde sont considérés comme peu évolués ou en retard par rapport aux pays dits « évolués ». Le terme « pays en voie de développement » est d'ailleurs couramment utilisé pour parler des pays du sud ou du tiers monde. Deux conceptions sont à la base de ces théories aculturelles. La première, la conception positive, envisage la modernité comme le développement définitif de l'humanité. C'est l'ultime victoire de la liberté et de la science sur l'obscurantisme. On conviendra assez aisément que la théorie des Lumières, avec son éloge du progrès, appartient à cette catégorie. La conception négative, quant à elle, fait plutôt référence à une perte de sens généralisé due, en grande partie, à la mise au rancart de la tradition. Dans les deux cas, d'après Taylor, il y a l'idée que quelque chose a été perdu, et les conséquences sont en soi positives ou négatives, selon le point de vue choisi. La critique que Taylor adresse aux théories aculturelles est, qu'en affirmant que toutes les cultures ont subi ou subiront le même processus inévitable et universel de développement, on se trouve ainsi, du même coup, à nier que les civilisations peuvent

⁹⁷ *Ibidem*, p. 277

opérer des choix conscients quant à leur développement. Selon Fortin, Horkheimer aurait une conception aculturelle négative de la modernité.

Les théories culturelles, quant à elles, affirment que « chaque civilisation possède sa propre culture et évolue selon sa propre histoire. Le parcours historique d'un peuple dépend en partie de ses choix. Les choix dépendent à leur tour des idéaux poursuivis par le peuple ».⁹⁸ Il n'y a donc pas de processus inévitable et universel, et des idéaux significatifs peuvent orienter le chemin qu'empruntera une civilisation. Ce chemin sera à l'image même des idéaux et des valeurs partagés dans cette culture. Il ne peut pas y avoir deux trajectoires pareilles, et c'est pourquoi Fortin affirme qu'on ne peut pas déclarer qu'une culture est plus ou moins développée par rapport à une autre, étant donné que « chacune suit son propre chemin ». La culture occidentale, dans ce cas, est une culture parmi tant d'autres, et son évolution ne doit pas nécessairement être celle des autres civilisations, à moins, bien sûr, de croire que nous représentons l'aboutissement ultime de l'humanité. Selon Taylor, l'idéal qui a propulsé l'individualisme, tel que nous le connaissons en Occident, est l'idéal de l'authenticité.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 278

L'IDÉAL D'AUTHENTICITÉ : AU CŒUR DE L'INDIVIDUALISME CONTEMPORAIN

Josée Fortin se penche alors plus en profondeur sur l'œuvre de Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*. Elle rappelle, en effet, l'influence considérable de l'idéal de l'authenticité sur l'individualisme contemporain. Étant donné que nous avons déjà présenté une synthèse de l'ouvrage, nous passerons rapidement sur cette partie de son article. Nous allons tout de même rappeler les principes essentiels de cet idéal tel que Fortin le conçoit :

« cet idéal a pour prémisse que chaque individu possède une valeur propre, une vérité intérieure à laquelle il doit être fidèle. Chaque individu possède également une manière bien à lui de vivre sa vie, d'être ce qu'il est. Si l'individu ne développe pas cette manière d'être qui lui est propre, l'humanité se voit privée du potentiel unique de cet individu ».⁹⁹

Dans son livre, Taylor pose un regard très critique sur la forme qu'a prise l'individualisme contemporain. Horkheimer critique lui aussi très sévèrement cet individualisme. Les deux auteurs ont, par contre, une explication bien différente du phénomène. Pour Taylor - selon l'interprétation que Fortin en fait - « l'écart qui existe entre les exigences de l'idéal d'authenticité, face à la manière dont il se manifeste aujourd'hui, vient du fait que l'on confond « deux manières d'être de l'individu » ».

Selon Fortin, la première manière d'être de l'individu est en accord avec les principes de l'authenticité. De cette façon,

« l'individu privilégie non pas la pure affirmation de soi, mais plutôt l'affirmation d'une vérité intersubjective qu'il porte en lui. En d'autres termes, il se préoccupe des autres au lieu de se replier sur soi, car c'est en vivant avec les autres qu'il se

⁹⁹ *Ibidem*, p. 279

définit, qu'il prend conscience de ce qui est important pour lui et de ce qui le distingue des autres ».¹⁰⁰

« L'être authentique » a besoin des autres afin de pouvoir être reconnu, et c'est cette reconnaissance qui lui permet alors d'affirmer son authenticité. Mais pour qu'il y ait reconnaissance, il est nécessaire que cette différence soit significative pour les autres. Ainsi seulement, une valeur objective pourra lui être accordée, c'est-à-dire une vérité valable et susceptible d'être reconnue par les autres. C'est dans ce sens que Fortin affirme que la personne authentique est porteuse d'une vérité *intersubjective*. Et c'est donc la raison pour laquelle la reconnaissance des autres est alors cruciale.

La seconde manière d'être d'un individu, a elle aussi besoin de la reconnaissance des autres. Ici, par contre, affirme Fortin, « cet individu ne se croit pas porteur d'une vérité objective, susceptible d'être reconnue par d'autres. » On parle donc ici d'un relativisme doux, comme nous l'avons déjà vu. Dans ce cas, je suis libre de penser et d'agir comme bon me semble et personne ne peut m'imposer sa façon de voir les choses, car, en fait, il n'y en a pas une meilleure que l'autre. Ici, tout se vaut. Fortin affirme, cependant, que la reconnaissance est aussi importante, mais elle s'obtient, dans ce cas-ci, d'une autre façon. Ainsi, « la reconnaissance s'acquiert soit en persuadant les autres d'agir et de penser comme on le leur suggère, ou encore en faisant comme eux, en se conformant à ce qu'ils veulent ».¹⁰¹ On utilisera alors la démagogie ou la séduction, par exemple, pour en arriver à ses fins, c'est-à-dire la reconnaissance. Fortin affirme que l'individu veut s'affirmer, mais sans nécessairement avoir quelque chose de significatif à dire pour lui ou pour les autres. En fait, on a affaire ici à un grand vide; « il (l'individu)

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 280

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 280

ne se considère pas posséder une vérité objective qu'il veut communiquer aux autres, si les autres ne sont pour lui qu'un moyen d'être reconnu, peu importent les fondements de cette reconnaissance, l'individu perd son autonomie d'être rationnel ». ¹⁰² Il utilisera alors l'autre d'un point de vue instrumental pour arriver à ses fins. Fortin opère ici un rapprochement entre Taylor et Horkheimer, en affirmant que Taylor semblerait être d'accord avec ce dernier lorsqu'il est question justement de cette perte de soi. Ainsi, « l'autre n'est qu'un instrument qui lui sert à la confirmation de soi, mais il n'y a plus de soi ». ¹⁰³

DEUX CONCEPTIONS DE LA RATIONALITÉ

Si Taylor et Horkheimer semblent d'accord sur l'emprise de la raison instrumentale à notre époque, il y a tout de même des points de divergence, et l'un d'eux porte sur la vision plutôt pessimiste d'Horkheimer sur la modernité, vision à laquelle Taylor n'adhère pas. Fortin tente alors de faire la lumière sur leurs divergences, en affirmant que « les points de vue de Horkheimer et de Taylor s'appuient sur deux conceptions différentes de la rationalité ». ¹⁰⁴

Comme nous l'avons vu précédemment, Horkheimer a une conception monologique de la raison. L'homme a cessé de s'adapter à la nature pour en arriver, à l'aide de la pensée, à trouver des moyens de la maîtriser. Dans ce contexte, l'homme est seul avec lui-même. Il n'y a que lui et sa raison. Fortin critique cette façon de voir les

¹⁰² *Ibidem*, p. 281

¹⁰³ *Ibidem*, p. 281

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 281

choses, en se demandant comment cette rationalité a pu voir le jour. Ainsi, « pour décider qu'il lui faut désormais être rationnel, l'homme doit déjà, au moment où il le décide, être doué de raison! ». ¹⁰⁵ Taylor, selon Fortin, réfute une telle conception. Pour ce dernier, le sujet pensant n'est pas seul avec lui-même, car opter pour une conception monologique de la rationalité, c'est oublier qu'il est impossible pour l'individu de se définir autrement qu'en lien avec les autres qui comptent et avec sa culture. Voici comment Fortin résume la conception qu'a Taylor de la rationalité :

« Être conscient de soi en tant qu'individu rationnel, c'est d'abord comprendre le caractère *intersubjectif* de la raison humaine. C'est à partir de cette intersubjectivité que nous pouvons formuler des énoncés rationnels qui ont un sens objectif. C'est là le noyau fondamental de la conception culturelle de la rationalité chez Taylor ». ¹⁰⁶

Fortin en vient donc à la conclusion que la conception d'Horkheimer voulant que la rationalité soit dans un processus d'autodestruction, est erronée. Ainsi, « c'est par le langage et la culture que la raison existe, et non par sa seule volonté d'exister. La conception aculturelle de la rationalité ignore que tant que vivront des individus, le langage et la culture existeront et continueront de modeler la raison humaine ». ¹⁰⁷

Fortin, en se basant sur les réflexions de Taylor, telles qu'il les présente dans *Two Theories of Modernity* et dans *Grandeur et misère de la modernité*, en vient à la conclusion qu'Horkheimer s'est trompé en deux endroits. Premièrement, selon l'auteur, « il se trompe en affirmant la perte de tout pouvoir critique et de toute rationalité. Il se

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 281

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 282

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 283

contredit par cette affirmation, car il formule lui-même une critique rationnelle à l'endroit de ce qu'il dénonce ». ¹⁰⁸ La rationalité est encore bien active et elle se manifeste à travers les propos mêmes d'Horkheimer. Il est vrai que l'on peut adresser beaucoup de critiques sur l'état de la rationalité aujourd'hui, lorsque l'on constate, par exemple, l'emprise du relativisme doux dans nos vies. Mais de là à parler d'un abrutissement et d'un grand vide, il y a un pas que ne franchit pas Taylor.

La seconde erreur d'Horkheimer concerne sa conception aculturelle de la modernité. C'est qu'il ne tient pas compte de l'influence de la culture et des idéaux comme, par exemple, l'idéal de l'authenticité, qui sert de fondement à l'individualisme contemporain dans l'évolution des cultures. Il n'y a qu'une route possible, et celle-ci est universelle pour toutes les cultures, et elle nous conduit directement à la dégradation de la raison humaine. On ne peut alors nier qu'Horkheimer ait une vision très négative de la modernité et de son développement futur. Fortin dira que, « trompé par sa conception aculturelle, Horkheimer ne voit pas les choix culturels qui nous ont menés jusqu'ici; des choix inspirés de valeurs morales et d'idéaux occidentaux ». ¹⁰⁹ Taylor a lui aussi une vision plutôt négative de la modernité, mais, par contre, selon lui, il n'est pas trop tard pour changer le cours des choses car nous avons encore le pouvoir de le faire. Il nous reste une marge de liberté et c'est à nous d'en profiter.

Fortin affirme que si nous reconnaissons que l'idéal de l'authenticité est toujours valide, cela démontre « qu'il existe encore des vérités intersubjectives qui donnent un

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 283

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 283

sens à notre existence ». ¹¹⁰ À nous maintenant de voir comment ces vérités pourraient nous être significatives dans notre recherche d'authenticité et de sens à donner à notre existence. Le message que nous pouvons conserver d'Horkheimer, selon Fortin, est la nécessité de toujours rester critique envers ces vérités et envers nous-mêmes. Enfin, Fortin nous rappelle que c'est par une prise de conscience et par l'action commune que nous pourrions remettre l'idéal d'authenticité sur des bases plus solides, point de vue que partage entièrement Taylor.

Comme nous l'avons vu auparavant, les théories de la modernité ont pour fonction première de chercher à répondre à des questions sur la nature même du monde dans lequel nous vivons. La modernité se prête bien à ce jeu car peu de personnes semblent s'entendre sur la nature même de cette dernière. La modernité a ses détracteurs et ses partisans, et la communication ou le débat d'idées entre ces deux clans nous semble bien difficile, voire impossible, pour des raisons que Taylor décrit très bien dans son ouvrage. La polarisation des différents points de vue ne permet en aucune manière de faire progresser le débat et le relativisme doux ne peut être d'aucun secours, car ses adeptes refusent de reconnaître que certains idéaux peuvent avoir plus de valeur que d'autres.

Il apparaît, pour Horkheimer, que la place des idéaux dans l'évolution des cultures ne soit pas digne d'être considérée. Comme nous l'avons vu, pour Horkheimer, il y a un

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 283 et 284

mouvement universel, et toutes les cultures tendent vers la réalisation du même modèle de développement. Une culture ne peut alors qu'être en avance ou en retard sur une autre. On se trouve alors à nier du même coup que les cultures, les peuples ou les civilisations puissent opérer des choix conscients quant à leur développement; des choix qui dépendent à leur tour d'idéaux. Nous avons eu suffisamment le temps de constater la puissance qu'a eue et qu'a toujours l'idéal de l'authenticité dans notre culture, à travers notre lecture de *Grandeur et misère de la modernité*. Sur ce point, Fortin et Taylor partagent le même point de vue : mettre de côté les idéaux dans notre tentative de compréhension du développement des cultures, c'est, selon nous, la même chose que de dire que la Terre ne tourne pas autour du soleil! C'est une réalité que nous ne pouvons nier, et l'occulter ne peut que donner encore plus de place aux formes déviantes de l'individualisme que nous connaissons aujourd'hui.

Fortin affirme aussi que l'écart entre ce qui est demandé par l'idéal d'authenticité et sa réalisation viendrait du fait que l'on confond « deux manières d'être de l'individu ». La première manière d'être un individu est en accord, comme nous l'avons déjà vu, avec les principes de l'authenticité. La deuxième, quant à elle, ferait plutôt référence à un individu vivant sous les auspices du relativisme. Il nous semble que Taylor ne serait pas tout à fait en accord avec cette façon d'expliquer cet abîme entre les exigences de l'idéal de l'authenticité et son actualisation, disons déformée, dans notre culture actuelle.

Pour Taylor, plusieurs éléments entrent en ligne de compte, pour expliquer le dérapage de l'idéal de l'authenticité vers sa forme actuelle. Cette dernière se caractérise,

comme on l'a vu, par un repli sur soi, une perte de sens et un désengagement envers nos responsabilités de citoyen. Nous avons aussi constaté qu'il y a une tension entre les formes les plus élevées de l'authenticité et ses manifestations les plus « basses ». Le relativisme doux illustre très bien cette propension à accorder toute la place au simple fait de choisir entre différentes options, sans que ces choix fassent appel à des critères plus significatifs. Les sources morales à la base de cet idéal ont été obscurcies, et la culture de l'épanouissement personnel que l'on connaît actuellement, fait reposer l'épanouissement uniquement sur le moi. Cette position est autodestructrice, car elle omet de considérer notre condition dialogique d'être humain. Les exigences de l'idéal de l'authenticité sont tout autres. Ainsi, selon Taylor, et tel que nous l'avons présenté auparavant (pages 25) :

« Schématiquement, on peut dire que l'authenticité (a) implique (i) une création et une construction aussi bien qu'une découverte, (ii) une originalité, et souvent (iii) une opposition aux règles sociales et même, éventuellement, à ce que nous reconnaissons comme la morale. Mais il est vrai aussi, comme nous l'avons vu, qu'elle (b) requiert (i) une ouverture à des horizons de significations (car sans eux la création perd la perspective qui peut la sauver de l'insignifiance) et (ii) une définition de soi dans le dialogue. Il est normal que se produisent des tensions entre ces exigences, mais il est néfaste d'en privilégier une aux dépens d'une autre, disons (a) aux dépens de (b), ou vice-versa ».¹¹¹

Nous ajouterons, à la suite de Taylor, qu'il devient de plus en plus impératif de bien définir et de faire connaître la nature de l'idéal de l'authenticité, et les exigences qui l'accompagnent, à tous ceux qui s'en inspirent. Nous croyons qu'en fait, la plupart d'entre nous se sentent « appelés » à se réaliser et à s'épanouir. C'est tellement vrai que même la publicité nous martèle ce discours à chaque jour pour tenter de nous séduire. Cet idéal est pourtant légitime, mais il a ses exigences. Certains aspects de cet idéal ne peuvent être réalisés séparément, car c'est alors que nous tombons dans les pires abus de

¹¹¹ TAYLOR, « Grandeur et misère de la modernité », p. 89-87

l'égoïsme et du narcissisme, avec toutes les conséquences que cela comporte. Nous avons besoin d'un nouveau souffle pour nous inspirer et pour nous aider à briser l'isolement, le repli sur soi, le désengagement. Ce nouveau souffle ne pourra être que de restaurer cet idéal si puissant qui occupe déjà un espace dans le cœur de chacun.

Après ces considérations, nous ne croyons pas, à la suite de Taylor, que la seconde manière d'être un individu soit vraiment présente dans notre société. Certains peuvent s'en rapprocher, certes, mais de là à dire que l'on retrouve ces deux types d'individus dans notre culture, nous semble exagéré. Premièrement, parce que la nature même de cet idéal est loin d'être intégré dans l'esprit des gens, et surtout parce qu'il se manifeste avant tout aujourd'hui sous la forme d'un relativisme doux sans consistance. Et, deuxièmement, parce que la définition de cet idéal et son influence sur notre époque sont aussi des faits où le consensus est loin d'être acquis. Nous ne croyons donc pas que l'on puisse dire que Taylor brosse un schéma où deux façons différentes d'être un individu priment dans notre société. Le relativisme doux est omniprésent, et un important travail de restauration se doit d'être entrepris. En effet, comme nous l'a démontré Taylor, un débat est possible et des arguments rationnels peuvent être soulevés afin d'indiquer à ceux qui s'inspirent de cet idéal à quel point ils font fausse route, ou à quel point ils s'en rapprochent.

Fortin passe sous silence le but fondamental que recherche Taylor dans son ouvrage, et qui est de restaurer un idéal qu'il qualifie de valable et d'inspirant. On ne peut mettre en opposition les deux différentes manières d'être un individu, comme si ces deux

entités existaient vraiment. Nous ne croyons pas que d'un côté, il y ait des gens qui ont un but très légitime de pleine réalisation de soi, mais qui adoptent une attitude qui les éloigne de leur idéal, et de l'autre côté, des personnes qui, elles, ont réalisé ce qu'exige l'idéal de l'authenticité. Pour nous, cet idéal très valable doit être vu comme une source d'inspiration profonde, une direction vers laquelle tendre, mais, tout comme pour la sagesse, qui peut vraiment affirmer l'avoir accompli?

Pour conclure, que pouvons-nous dégager d'important pour notre compréhension de *Grandeur et misère de la modernité*, dans ce texte de Josée Fortin? De prime abord, ce texte de Fortin nous permet de situer *Grandeur et misère de la modernité* dans une perspective plus large où gravitent plusieurs discours sur l'état du monde moderne. On voit alors qu'il y a plusieurs façons d'envisager celui-ci. Cette mise en relief de la vision de Taylor, comparée à celle d'Horkheimer, nous a permis de constater à quel point ces deux auteurs ont une conception radicalement différente de la modernité et de son devenir. Ainsi, nous avons vu, avec Horkheimer, que le désenchantement du monde s'est accompagné d'une transformation de la raison humaine et, pour ce dernier, le point culminant de ce processus n'est rien de moins que l'aliénation de l'homme. De plus, pour Horkheimer, le passage vers la modernité est un phénomène inévitable, nécessaire et commun à toutes les cultures.

Taylor se distingue de cette vision plutôt pessimiste et même fataliste de la modernité. Contrairement à Horkheimer, Taylor fait une place importante aux idéaux dans le développement des cultures, car ils ont le pouvoir d'influencer la trajectoire que

ces dernières peuvent emprunter. Ainsi, les civilisations ont la possibilité d'opérer des choix conscients quant à leur développement. L'idéal de l'authenticité en est un exemple, et son influence se fait toujours sentir aujourd'hui. Par conséquent, des idéaux significatifs peuvent orienter le chemin que prendra une civilisation. Finalement, Taylor n'adopte pas la vision d'Horkheimer, pour qui l'humain est prisonnier d'un processus d'aliénation, et où il n'y a rien qui puisse être fait pour changer le cours des choses. Josée Fortin explique alors les différentes conceptions de Horkheimer et de Taylor, par le fait qu'ils ont chacun une théorie différente de la rationalité : une conception monologique où l'homme est seul avec lui-même pour Horkheimer, et une conception dialogique en lien avec l'autre qui compte et sa culture, pour Taylor.

Jacques Bouveresse est le deuxième auteur que nous avons choisi d'aborder. Nous croyons que la lecture qu'il fait de *Grandeur et misère de la modernité* est particulièrement originale et pertinente. Jacques Bouveresse est professeur au Collège de France et a publié un grand nombre d'articles et d'ouvrages qui ont connu un certain écho à travers le monde. Ce dernier est d'ailleurs reconnu comme le spécialiste français de Wittgenstein.

MUSIL ET TAYLOR ET LE MALAISE DE LA MODERNITÉ

(Jacques Bouveresse)

Jacques Bouveresse a écrit un article sur la pensée de Charles Taylor, dans lequel il fait un rapprochement avec celle de Robert Musil, autour des thèmes abordés par Taylor dans *Grandeur et misère de la modernité*. Il y fait un parallèle plus que justifié entre les deux grands penseurs. Nous prendrons le temps de nous attarder, dans les quelques pages qui vont suivre, sur les affinités et les différences qu'il y a, selon Bouveresse, entre Taylor et Musil et avec, comme toile de fond, le thème du malaise de la modernité. Nous verrons alors en quoi ces données jettent un éclairage nouveau sur l'œuvre de Taylor.

Depuis la fin du XVIII^e siècle, un flot continu de reproches a été adressé à l'endroit de la civilisation moderne. On accuse celle-ci, selon Bouveresse, « d'être philistine, productrice de médiocrité et de conformité, pusillaniment égoïste; on l'accuse aussi d'étouffer l'originalité, l'expression libre, toutes les vertus héroïques, et d'être vouée à la recherche d'un « pitoyable confort » (cette expression est de Nietzsche) ». ¹¹² Ces critiques ne sont pas limitées à un nombre réduit de penseurs; elles sont présentes parmi une large variété d'entre eux, des plus radicaux aux plus modérés. Musil s'est penché sur le malaise du monde moderne dans son roman, *L'homme sans*

¹¹² BOUVERESSE, Jacques, *Musil, Taylor et le malaise de la modernité*, dans Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne, sous la direction de de Guy Laforest et Philippe De Laura, Presse de l'université de Laval, 1998, p. 233.

qualités,¹¹³ et dans bon nombre de ses essais. Selon Bouveresse, le problème central traité dans *L'Homme sans qualités*, est la confrontation entre « le courant rationaliste hérité de l'*Aufklärung* (Les Lumières) et les formes diverses de la protestation romantique et expressiviste ».¹¹⁴ Ce thème a souvent été abordé par plusieurs auteurs, mais ce qui caractérise ici la position de Musil est qu'il ne prêche pas pour qu'on mette un frein au processus de rationalisation que l'on connaît depuis le Siècle des Lumières. Et, contrairement à d'autres, il ne veut surtout pas que l'on retourne en arrière pour tenter de résoudre les maux de notre époque. Il critique même vertement les pourfendeurs de la civilisation scientifique et technologique qui, selon lui, tirent des conclusions trop hâtives des déboires de notre époque. Comme l'affirme Bouveresse, ces derniers manifestent « une tendance désastreuse à jeter le bébé avec l'eau du bain ».¹¹⁵

Dès lors, nous pouvons tout de suite établir un rapprochement avec les idées exposées par Taylor dans *Grandeur et misère de la modernité*. Ainsi, Musil est

« sensible en premier lieu à l'aspect positif que comporte le processus, persuadé qu'en dépit des condamnations, des protestations et des résistances qu'on lui oppose généralement dans les milieux intellectuels et artistiques, il ira de toute façon à son terme et qu'il est simplement beaucoup trop tôt pour se faire une idée de ce que sera le résultat final ».¹¹⁶

Bouveresse affirme que le diagnostic posé par Taylor au début de son ouvrage est exactement celui qu'établit Musil lorsque ce dernier se questionne sur le malaise de la modernité. Le thème central est alors celui de la possible décadence du monde actuel,

¹¹³ MUSIL, Robert, *L'homme sans qualités*, traduit de l'allemand par Philippe Jaccottet, Édition du Seuil, Paris, 1956. (premier tome de l'édition originale paru en 1930)

¹¹⁴ BOUVERESSE, *Op. Cit.*, p. 234

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 234

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 234

malgré un « progrès » incontestable caractérisé par l'avancement de la science et de la technique. Ainsi, pour Taylor, « la nature même des phénomènes qui sont célébrés par les uns, et décriés par les autres, n'est la plupart du temps pas comprise et que la nature réelle des options morales qui s'offrent à nous dans la situation présente a, par le fait, tendance à s'obscurcir ».¹¹⁷ Taylor comme Musil affirment qu'on ne peut suivre ni les solutions des détracteurs ni celles des défenseurs de la modernité, car cela serait choisir entre des « solutions pareillement inadéquates ou également insuffisantes ».¹¹⁸ Tous deux s'entendent sur le diagnostic à poser quant à l'état de la modernité. La situation est loin d'être parfaite. Deux camps semblent se dessiner clairement. Musil et Taylor ne croient pas qu'il soit juste de suivre une direction plutôt qu'une autre, toutes deux étant insatisfaisantes. Les deux auteurs ne vont pas jusqu'à soutenir qu'il faudrait jeter du revers de la main les arguments des détracteurs de la modernité. Ainsi, pour Taylor et Musil, la protestation romantique ou expressiviste est légitime, mais les solutions proposées ne font, par contre, pas le poids.

Taylor et Musil pensent qu'il est encore trop tôt pour prévoir dans quelle direction la conquête de l'identité moderne va nous mener. Nous avons une marge de liberté et encore un certain pouvoir pour influencer le cours des choses. Nous sommes, ainsi, dans « un processus encore inabouti et dont l'issue, pour l'instant difficilement prévisible, dépend largement de nous et de notre capacité de remplacer le défaitisme et la résignation actuelle par une attitude beaucoup plus résolue et audacieuse ».¹¹⁹ Jacques Bouveresse

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 234

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 235

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 235

poursuit alors sa réflexion en se penchant sur les trois causes du malaise de la modernité, telles que présentées par Taylor dans son ouvrage *Grandeur et misère de la modernité*.

LES TROIS CAUSES DU MALAISE ACTUEL

Le premier malaise, comme nous l'avons déjà vu plus en profondeur auparavant, est lié à l'individualisme contemporain. Ce dernier nous a permis d'y gagner en liberté, mais à quel prix? diront certains. Nous avons dû nous couper de nos anciens horizons moraux et nous avons perdu notre place dans la « grande chaîne des êtres ». Ainsi, selon Bouveresse,

« cette disparition de la possibilité de se percevoir comme intégré réellement à un ordre social et cosmique qui transcende les univers individuels a représenté, aux yeux de certains, une perte essentielle, puisqu'elle n'a laissé substituer, pour finir, qu'un agrégat d'individus qui poursuivent des fins essentiellement privées et n'obéissent généralement qu'à des motivations égoïstes et hédonistes ».¹²⁰

L'importance, voire la domination, de la raison instrumentale à notre époque, est le deuxième malaise soulevé par Taylor. Dans ce cas-ci, les finalités de nos actions perdent de leur sens au profit des moyens utilisés, qui eux, se substituent de plus en plus aux fins elles-mêmes. Dans ce contexte, par exemple, la productivité deviendra une fin en soi, et éclipsera des fins plus significatives qui pourraient nous inspirer et nous guider. Il y a donc une perte de sens et une éclipse des finalités qui devraient guider l'agir humain. La raison instrumentale ne se retrouve pas qu'aux niveaux économique et technique, elle est maintenant omniprésente jusqu'au niveau des relations personnelles entre les

¹²⁰ *Ibidem*, p. 237

individus. L'autre ne sera alors qu'un outil me permettant d'arriver à mes fins, quelles qu'elles soient (épanouissement personnel, avancement dans la société, etc.).

Le dernier malaise est la conséquence au niveau politique des deux premiers. Les liens communautaires s'amenuisent, les individus sont de plus en plus isolés et ils se retirent petit à petit dans leur petit monde personnel. L'intérêt pour la vie politique s'envole, l'État est coupé de plus en plus de ses citoyens et y gagne de ce fait en pouvoir. Il y a toujours moins d'obstacles devant lui pour le limiter dans ses possibles abus et déviations. Ce qui compte le plus pour l'individu, dans ce contexte, est de pouvoir profiter de son confort personnel au maximum, et tant que l'État va lui permettre d'en jouir, il n'aura pas à se soucier d'une quelconque remise en question de son train-train quotidien. Dans cette perspective, « la politique finit-elle par ressembler fortement à une façon douce d'empêcher les gens de se mêler sérieusement de ce qui les regarde ».¹²¹ L'individu se sentira alors de plus en plus impuissant face à un État bureaucratique centralisé, où les voies de communication sont coupées. Il est alors compréhensible, dans ce contexte, d'assister à un désintéressement et à une baisse de la participation active à la vie politique.

Voyons maintenant dans quelle perspective la pensée de Musil rejoint celle de Taylor. Selon Bouveresse, c'est autour de l'idée de déclin que gravitent les malaises du monde moderne, et c'est précisément contre ce déclin que Musil mène son combat. Pour ce dernier, il est impératif de se doter d'une nouvelle morale pour faire face à cette

¹²¹ *Ibidem*, p. 237

réalité. Voyons plus en profondeur ce que Musil, selon Bouveresse, entend par la nécessité d'avoir recours à une nouvelle morale :

« Son diagnostic est que nous n'avons pas trop d'intellect et pas assez d'âme, mais que nous n'avons pas suffisamment d'intellect dans les questions de l'âme. Ce qu'il propose est que nous essayions d'appliquer, dans toute la mesure possible, aux questions de l'âme, non pas seulement les techniques qui ont fait leurs preuves dans des domaines qui sont effectivement, comme on leur reproche, beaucoup plus secondaires, mais – ce qui est peut-être plus important encore – l'inspiration éthique puissante qui a été à l'origine des conquêtes de la science et de la technique modernes ». ¹²²

Taylor affirme, quant à lui, qu'il ne sert à rien de rechercher le meilleur compromis possible entre les coûts et les bénéfices. Il ne s'agit pas de se persuader que tel doit être le prix à payer pour pouvoir jouir des acquis de la modernité tels que nous les connaissons aujourd'hui. Là n'est pas la solution. Pour bien comprendre le contexte, il faut plutôt tenter de réorienter les acquis de la modernité vers des objectifs plus significatifs.

Musil affirme d'ailleurs qu'il ne faut pas essayer de comprendre ces malaises en termes d'arrêt ou de stagnation du progrès. Le problème est que l'on n'a plus du tout l'impression que ces progrès participent à un « progrès global ». Plusieurs ont même « une impression de stagnation, voire même parfois de régression générale ». ¹²³ La solution préconisée par Musil serait la suivante, selon Bouveresse :

« Il faut réorienter à la fois les facteurs de progrès, qui n'opèrent malheureusement pour l'instant que dans des régions subalternes, et les récriminations contre la modernité qui sont dirigées d'une façon que l'on ne peut pas ne pas considérer comme justifiée dans une large mesure, contre les formes dégradées qu'ont finies par prendre, dans la culture moderne, les idéaux du progrès et de la modernité, vers des fins qui ne représentent pas une diminution, mais au contraire un élargissement ou une amplification des ambitions, des exigences et des espérances que l'homme d'aujourd'hui a laissées s'étioler et se

¹²² *Ibidem*, p. 239

¹²³ *Ibidem*, p. 240

rabougir, au point de se transformer en une simple caricature de ce qu'elles étaient initialement ».¹²⁴

LE BESOIN D'UNE NOUVELLE ÉTHIQUE OU D'UNE AUTRE FAÇON D'ÊTRE HOMME

Ce dont nous avons besoin, selon Musil, pour faire face aux malaises du monde moderne, c'est « d'une nouvelle éthique, dont les éléments existent peut-être déjà sous forme de potentialités négligées ou dormantes dans la situation actuelle ».¹²⁵ Taylor partage tout à fait ce point de vue. Selon Taylor, en portant notre regard sur les sources morales qui ont grandement inspiré notre modernité, on peut susciter une prise de conscience collective susceptible de faire changer le cours actuel des événements. Pour illustrer son propos, voyons, par exemple, comment l'on peut situer la raison instrumentale dans une telle approche. Voici comment Taylor décrit le phénomène :

« La raison instrumentale apporte (...) avec elle ses propres fondements moraux. Elle ne tire pas seulement son impulsion d'une libido dominandi excessive. Et pourtant, elle semble souvent ne servir que les fins d'un plus grand contrôle, d'une plus grande maîtrise technologique. Le retour aux principes moraux plus riches qui constituent son fondement, peut montrer qu'il n'y a là nulle fatalité : dans bien des cas, en effet, la recherche de la domination trahit ces principes moraux – de la même façon que les modes égocentriques de réalisation de soi trahissent l'idéal de l'authenticité ».¹²⁶

Bouveresse affirme que Musil adopte la même position que Taylor sur ce point. Car, comme nous venons de le voir, les fondements moraux à la source des idéaux contemporains ne sont pas toujours aussi illégitimes que certains détracteurs de la modernité tendent à le croire. Bien entendu, avec le temps, certains ont perdu le souffle

¹²⁴ *Ibidem*, p. 240

¹²⁵ *Ibidem*, p. 250

¹²⁶ TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, Op. Cit. p. 131

initial qui les a propulsés, pour finalement adopter des finalités plutôt suspectes ou qui n'en sont plus, tout simplement. Tout cela ne veut pas dire que notre époque souffre d'un vide au niveau des valeurs, comme ont tendance à le croire les critiques issues du courant romantique et expressiviste. L'amour, l'altruisme, la générosité sont sans nul doute tout aussi présents à notre époque qu'à d'autres. Le problème, comme nous l'avons soulevé rapidement plus haut, est, selon Musil, le manque d'organisation, d'encadrement qui permettrait à ces valeurs de pouvoir davantage « s'extérioriser et agir ». Ainsi, dans un même ordre d'idées, Musil soutient que

« l'époque actuelle ne souffre pas, comme on le dit souvent, d'un excès d'ordre et de contrôle, mais en réalité d'un énorme problème d'organisation spirituelle, du fait que les choses essentielles sont abandonnées dans la plupart des cas au laisser-faire, à l'à peu près, au désordre et au hasard. Elle ne manque pas d'esprit, mais de volonté, de sérieux, de discipline et de méthode dans les choses de l'esprit ». ¹²⁷

Il faut admettre que la raison a alors un rôle crucial à jouer dans l'organisation et la mise en place de structures permettant à ce qui est davantage significatif pour l'humain de prendre place. Comme l'affirme Musil, l'âme ou les sentiments ont peu de pouvoir en ces domaines.

C'est dans un essai, *L'Europe désespérée*, que Musil, selon Bouveresse, dresse le portrait le plus achevé de la situation du monde moderne. C'est en 1922 qu'il a posé ce diagnostic, suite à une réflexion sur les problèmes que connaissait alors l'Europe. Nous prendrons le temps de citer le passage complet relevé par Bouveresse, car il jette un éclairage pertinent et un regard complémentaire intéressant pour notre analyse de l'ouvrage de Taylor :

¹²⁷ BOUVERESSE, *Op. Cit.*, p. 254

« Tout ce qui relève de l'esprit se trouve (...) aujourd'hui dans un grand désordre. L'esprit des faits et des nombres est combattu – traditionnellement et d'une manière telle que l'on est à peine encore conscient des raisons –, sans qu'on lui oppose quelque chose de plus que la négation. Car lorsqu'on proclame – et qui n'a pas proclamé quelque chose de cela?! –, qu'il manque à notre époque la synthèse ou la culture ou la religiosité ou la communauté, c'est à peine plus qu'un éloge du « bon vieux temps », puisque personne ne pourrait dire à quoi devraient ressembler aujourd'hui une culture ou une religion ou une communauté, au cas où elles voudraient admettre réellement dans leur synthèse les laboratoires et les machines volantes et le corps social gigantesque, et ne voudraient pas simplement les présupposer comme dépassés. On exige par là simplement que le présent s'abandonne lui-même. Incertitude, absence d'énergie, coloration pessimiste caractérisent tout ce qui est aujourd'hui âme.

Naturellement, cela se reflète dans une forme de petite épicerie intellectuelle que l'on n'avait encore jamais vue. Notre époque abrite l'un à côté de l'autre et sans le moindre accommodement, les opposés de l'individualisme et de la communauté, de l'aristocratie et du socialisme, du pacifisme et du martialisme, de l'exaltation pour la culture et de l'affaiblissement de la civilisation, du nationalisme et de l'internationalisme, de la religion et des sciences de la nature, de l'intuition et du rationalisme et un nombre incalculable d'autres. Que l'on pardonne la comparaison, mais l'estomac de l'époque est gâté et renvoie sans cesse en mille mélanges des morceaux des mêmes aliments, sans les digérer ».¹²⁸

LE PROBLÈME DE L'INDIVIDUALISME ET LA DISSOLUTION

DES LIENS ET DES SOLIDARITÉS ANCIENNES

Charles Taylor a accordé la majeure partie de son analyse, dans *Grandeur et misère de la modernité*, au malaise suscité par la montée de l'individualisme. Selon Bouveresse, ce thème est aussi très présent dans la pensée de Musil. Ce dernier s'est dit très préoccupé par la « situation inédite que crée la dissolution des liens organiques et des hiérarchies traditionnelles ».¹²⁹ Nous allons, dès à présent, aborder la notion du malaise occasionné par l'individualisme et la fragmentation des liens unissant les individus, qui l'accompagne.

¹²⁸ MUSIL, Robert, *L'Europe désespérée*, 1922, p. 1087 (cité par BOUVERESSE, p. 255)

¹²⁹ BOUVERESSE, *Op. Cit.*, p. 256

Sans liaisons, selon Musil, « l'être humain ne peut effectuer aucun mouvement assuré; il éclate comme un ballon gonflé d'air ou se déforme, lorsqu'il reçoit une impulsion, selon n'importe quelle direction particulière ».¹³⁰ On comprendra assez facilement, selon ce point de vue que, sans lien significatif avec les autres, l'homme n'est pas grand-chose. La détérioration des liens ne doit pas, par contre, paraître sans issue et on ne doit pas se laisser aller à un pessimisme improductif. Il y a, en revanche, bien des forces qui participent à cette décomposition du tissu social. Que peut-il être fait pour renverser cette tendance? Revoyons quelle avenue propose Taylor pour contrer cet effritement : « La seule façon de contenir les forces du marché et de la bureaucratie passe par la formation d'un vaste projet démocratique. Mais c'est justement ce qui devient difficile dans une démocratie fragmentée ».¹³¹ Les liens s'estompent, le pouvoir de la collectivité est transféré à des groupes de pression qui défendent des causes particulières pour des intérêts particuliers, comme dans le cas du lobbyisme, par exemple. L'individu, lui, se sent bien seul devant l'État bureaucratique; de plus, il paraît de plus en plus difficile d'imaginer réunir des citoyens autour de grands objectifs qui n'ont pas uniquement comme but de satisfaire des intérêts privés, mais qui visent des intérêts supérieurs qui exigeraient sans doute même des « sacrifices équitablement répartis ».

Pour Musil, selon Bouveresse, l'origine du problème est la démocratie, « c'est le triomphe de la démocratie et le processus de démocratisation croissante de la société qui

¹³⁰ BOUVERESSE, *Op. Cit.* p. 256

¹³¹ TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, p. 146

sont responsables du déclin que nous connaissons ». ¹³² Musil croit que la démocratie aurait perdu de son souffle initial car nous la prenons pour acquise et nous nous préoccupons de moins en moins de son état de santé. La solution ne peut se trouver que dans une démocratie renforcée, selon Taylor, ou, dans les mots de Musil : « L'avenir ne peut être atteint que par une démocratie accentuée et plus pure ». ¹³³ Musil est en faveur de la démocratie. Pour Musil, la démocratie nous a permis d'accomplir des progrès inimaginables, et ce, dans bien des domaines, notamment au niveau de la science et de la technique. Musil ne croit pas que ces dernières soient responsables du déclin démocratique de notre époque. Il soutient plutôt que nous devrions « utiliser les ressources qui se sont révélées si efficaces et si productives dans le traitement des questions secondaires, pour celui des questions les plus importantes ». ¹³⁴ Bouveresse affirme ainsi que Taylor et Musil partagent la même attitude à adopter pour faire face aux problèmes de la modernité. Car, pour Taylor, « ce dont nous avons besoin n'est pas un abandon, mais une autre utilisation des valeurs, des idéaux et des instruments qui ont fait, selon ses partisans, la grandeur et, selon ses détracteurs, la misère de l'époque et du monde moderne ». ¹³⁵

On est bien d'accord avec la nécessité de restaurer un certain sens de la collectivité, mais comment s'y prendre? La solution ne viendrait pas des tenants du courant expressiviste, pour qui il suffirait d'enlever tous les obstacles qui entravent

¹³² BOUVERESSE, *Op. Cit.* p. 257

¹³³ *Ibidem*, p. 257

¹³⁴ *Ibidem*, p. 258

¹³⁵ *Ibidem*, p. 259

l'homme ou qui l'empêchent de s'épanouir pour parer aux problèmes de la modernité.

Musil ne va pas du tout dans cette direction; il pense plutôt que,

« considéré en dehors de ses formes d'organisation, l'homme n'est rien de plus qu'une masse amorphe, une sorte de substance colloïdale qui peut être formée et déformée à peu près dans n'importe quel sens. Ce n'est donc pas l'homme qui ne se transforme jamais beaucoup en profondeur, que l'on doit essayer de modifier, mais ses formes d'organisation et ses modes d'expression, qui font justement toute la différence ».¹³⁶

Taylor va dans la même veine : il est en partie d'accord avec le courant expressionniste, quand ce dernier soutient que nous vivons à une époque où il y a un grave déficit au niveau de l'expression. Par contre, comme le pense Musil, ils ont « tort de croire qu'il suffirait simplement de libérer ce qui ne demande qu'à s'exprimer et est pour l'instant empêché de le faire ».¹³⁷

Le diagnostic de Musil est donc qu'il y a un manque d'organisation et de structures pour combler les besoins expressivistes essentiels de la réalité humaine. Ainsi, « le défaut majeur des organisations actuelles est de ne pas fournir de moyens d'expression appropriés à ce qu'il appelle la tendance *inappétive*, par opposition à la tendance *appétive*, de l'être humain ».¹³⁸ Selon lui, c'est à la part appétive que nous devons des réalisations comme la science moderne, le libéralisme politique, le capitalisme et le libre marché. Il qualifie d'ailleurs le capitalisme comme étant « le système d'organisation de l'égoïsme individuel le plus systématique, le plus rationnel, le plus créatif et le plus souple qui ait jamais existé ».¹³⁹ Pour Musil, ce qui engendre cet égoïsme, c'est la combinaison du progrès et du chaos social. Il s'explique en affirmant

¹³⁶ *Ibidem*, p. 259

¹³⁷ *Ibidem*, p. 259

¹³⁸ *Ibidem*, p. 259

¹³⁹ *Ibidem*, p. 260

que le peu d'ordre qui résulte de tout progrès vient de sa part inappétive. Ainsi, « si le progrès est fondé égoïstement, remarque-t-il, le petit peu d'ordre l'est par la puissance relativement non égoïste, désintéressée, inappétive (avec organes appétitifs) ». ¹⁴⁰ Selon Bouveresse, ceci explique pourquoi, d'un côté, nous vivons dans un monde où le progrès est tout de même omniprésent, mais pourquoi aussi, d'un autre côté, jamais nous n'avons vu autant le tissu social se désagréger. La solution préconisée par Musil est « qu'il faudrait que les formes d'organisation actuelles réussissent à donner également aux dispositions inappétives dont dépend la réalisation d'un ordre authentique la possibilité de s'exprimer socialement ». ¹⁴¹

Mais de quel ordre est l'enjeu ici? « La question est de savoir s'il est possible ou non de créer un ordre stable et humainement satisfaisant à partir du seul désordre fondamental de la démocratie et de l'économie ». ¹⁴² Pour Musil, la tâche est impossible. On a besoin d'une autre source, d'autres structures, d'une autre organisation qui ne viendrait pas par contre supplanter les institutions économiques et démocratiques. Taylor, lui, affirme qu'il faut faire de la place dans notre société à des « organisations actives dont l'existence ne peut reposer que sur de puissants sentiments communautaires ». ¹⁴³ Musil affirme, quant à lui, qu'il « faut des principes d'ordre, d'orientation et d'organisation qui viennent d'une autre source ». ¹⁴⁴ La réponse ne viendra pas non plus d'un quelconque réveil religieux ou spirituel. Adopter ce point de vue, c'est tomber dans le laisser-aller. Pour Taylor, il faut être pro-actif et supporter le renforcement de la

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 260

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 260

¹⁴² *Ibidem*, p. 261

¹⁴³ *Ibidem*, p. 260

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 261

démocratie, car cette dernière « a besoin d'une certaine cohésion, et même d'un certain patriotisme, et également de corps intermédiaires, d'organisations actives dont l'existence ne peut reposer que sur de puissants sentiments communautaires ». ¹⁴⁵

Bouveresse termine son article en nous rappelant que les récriminations contre la modernité sont loin d'être nouvelles. Le thème de la décadence est constant, et en fait, il affirme que ces plaintes contre la modernité peuvent être vues comme des « variations sur quelques thèmes fondamentaux (...), le malaise de la modernité est effectivement très ancien et les symptômes n'ont pas nécessairement beaucoup changé ». ¹⁴⁶ Alors, que peut-on affirmer de différent aujourd'hui sur le malaise de la modernité? On peut se demander, selon Bouveresse,

« ce que la forme actuelle du malaise a de si particulier, en dehors du fait qu'il est probablement devenu plus aigu, notamment parce que les incertitudes et les dangers sont devenus également plus grands, que les solutions longtemps attendues ou espérées ne semblent toujours pas en vue et sont même d'une certaine façon plus éloignées que jamais et que des déceptions nouvelles sont venues s'ajouter aux anciennes et ont, aux yeux des sceptiques et des réfractaires, encore alourdi le passif déjà très important de la modernité ». ¹⁴⁷

Ce qu'il faut retenir d'essentiel dans cette analogie faite entre la pensée de Musil et celle de Taylor, autour des thèmes abordés dans *Grandeur et misères de la modernité* est avant tout, selon nous, l'attitude que les deux auteurs adoptent face aux problèmes auxquels est confrontée la modernité. Ils ne se rangent ni du côté des détracteurs ni du côté des partisans de la modernité. Adopter une telle position ne mène à rien de productif,

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 260

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 262

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 262

pas plus que le fait de se laisser aller à un pessimisme démobilisateur. Il est de même encore trop tôt pour tirer des conclusions alarmistes, quant au devenir de la modernité. Musil et Taylor sont tous deux conscients des acquis de la modernité, tant dans les domaines de la science et de la technologie que dans l'amélioration de notre qualité de vie en général. Par contre, ils ont tous deux un regard très critique sur l'état des choses actuelles, et la solution n'est pas de retourner en arrière pour tenter de comprendre et de résoudre les problèmes de notre époque.

Le diagnostic que Musil et Taylor posent est le même, et tourne autour de la possible décadence du monde moderne, malgré les avancements que nous connaissons dans des domaines comme la science et la technologie. De plus, ils relèvent tous deux que la nature même des phénomènes qui sont décriés par les uns et célébrés par les autres reste plutôt obscure et mal comprise. Ainsi, il est trop tôt pour pouvoir prévoir quelle direction la modernité prendra. Nous avons encore une marge de liberté. Par contre, la dissolution du lien social, le désengagement et le repli sur soi sont tout de même des obstacles importants, mais ces derniers ne doivent pas nous paralyser.

Pour Musil, tout comme pour Taylor, il est nécessaire de se doter d'une nouvelle morale pour faire face aux malaises du monde moderne. Pour Taylor, cela doit se faire en partie en retrouvant l'inspiration éthique profonde qui se dissimule derrière la conquête de la science et de la technique moderne. Pour Musil, les éléments de cette nouvelle éthique se retrouvent sans doute déjà « sous forme de potentialités négligées ou

dormantes dans la situation actuelle ».¹⁴⁸ Il faut aussi, pour ces auteurs, réorienter les facteurs de développement, les finalités, vers des buts qui ne soient pas secondaires, mais plutôt essentiels et significatifs pour l'être humain. Taylor dira qu'il faut réorienter les acquis de la modernité « vers de plus grands objectifs plutôt que vers leurs formes dégradées ».¹⁴⁹ Tant pour Musil que pour Taylor, la raison a un rôle important à jouer dans l'élaboration de cette stratégie, qui nous permettra alors de réorienter nos énergies vers des buts plus significatifs.

Le troisième texte sur lequel nous avons choisi de porter notre attention est de Vincent Descombes. Présentement directeur d'études à l'EHESS en France, Vincent Descombes jouit d'une réputation internationale. Il a enseigné la philosophie dans plusieurs lycées français et pendant quelque temps à l'Université de Montréal. Auteur très prolifique, il consacre présentement ses énergies, après s'être intéressé à la philosophie de la psychanalyse, à la philosophie française, à la philosophie analytique et à la philosophie de l'action, à la philosophie de la psychologie, à la philosophie sociale et à la philosophie pratique.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 250

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 240

UNE POLITIQUE DE L'AUTHENTICITÉ EST-ELLE POSSIBLE?

(Vincent Descombes)

UN DÉSENCHANTEMENT SANS FIN

Vincent Descombes aborde le texte de Taylor en se questionnant d'abord sur la notion de « désenchantement ». ¹⁵⁰ Il se demande pourquoi, encore aujourd'hui, cette notion fait partie du discours moderne. Ainsi, « combien de temps faut-il pour atteindre la fin d'un désenchantement ? » ¹⁵¹ On se souviendra que cette expression vient de Max Weber, qui caractérisait de cette façon le passage de l'humanité à l'ère moderne, c'est-à-dire le passage d'un monde « enchanté », faisant une grande place aux mythes et aux phénomènes religieux, à un monde plus rationnel mais de plus en plus dépourvu de sens, selon plusieurs. S'ensuivirent alors de remarquables avancées technologiques et intellectuelles. Le tout ne s'est pas fait sans heurts. Les représentations traditionnelles de l'homme et de la place qu'il occupait dans l'univers ont été mises de côté. Le sentiment de faire partie d'un tout, d'être en connexion, d'être relié, d'avoir une place bien particulière et d'avoir une raison d'être parmi les hommes, la nature, l'univers et Dieu, n'était plus valable. Ainsi, « l'émancipation de l'individu n'a-t-elle pas comme

¹⁵⁰ DESCOMBES, Vincent. *Review of the Ethics of Authenticity*, Raritan, vol 13, 1994, Rutgers University, pp 102-123.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 102. « how long does it take to reach the end of a disenchantment? »

conséquence de l'isoler, sans place assignée dans l'ordre des choses, et sans canaux de communication avec les sources de la vie et de la vérité? »¹⁵²

Mais que signifie exactement cette expression de désenchantement? Descombes rappelle que cette dernière « évoque une transaction dans laquelle un prix a dû être payé pour obtenir la liberté personnelle telle que nous la concevons »¹⁵³. À partir de ce fait, nous avons d'un côté ceux qui affirmeront que le prix payé en valait la peine, et de l'autre, ceux qui croient que nous avons fait là une grave erreur. Nous avons donc d'un côté les « boosters », et de l'autre, les « knockers » de la modernité. Selon les premiers, malgré certains inconvénients, nous avons atteint un niveau de maturité inégalé, en laissant le monde des illusions et des mythes pour celui de la rationalité et du progrès. Par contre, à l'opposé, ce monde moderne est qualifié de décadent par les détracteurs de la modernité.

Descombes affirme qu'il y a ambivalence chez les sociologues weberiens lorsqu'ils abordent la notion de désenchantement du monde. Ainsi, « ils affirment qu'un monde enchanté est illusoire, mais qu'il est normal de se sentir nostalgique pour lui. Dans leur vocabulaire, l'enchantement n'est plus une sujétion dont on voudrait être délivré : c'est une représentation, certes fausse, mais consolante et rassurante des choses »¹⁵⁴. Est-ce que le prix à payer en valait la peine? La tranquillité de l'esprit et le bonheur sont-ils

¹⁵² *Ibidem*, p. 102. « Is not the effect of emancipation of the individual to isolate human beings, to leave them without an assigned place in the order of things and without any channels of communication to the sources of life and truth? »

¹⁵³ *Ibidem*, p. 104. « implies a transaction in which a price has had to be paid for personal liberty as we conceive it »

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 104-105. « they imply that the « enchanted » world is illusory, but that it is normal to feel nostalgic longing for it. In their terms, enchantment is no longer a subjection from which one should seek deliverance: it is certainly a false representation of things, but it is nonetheless consoling and reassuring ».

du côté du monde des illusions? Il y a les nostalgiques du temps passé, mais il y a aussi ceux qui sont convaincus d'avoir atteint un niveau de développement rationnel incomparable, et qui se voient à l'origine même du sens et des valeurs. Malgré cela, le doute perdure encore aujourd'hui, et c'est pourquoi la notion de désenchantement est encore présente dans le discours de plusieurs intellectuels épris d'une certaine forme de nostalgie du passé lorsque leur vient le temps de poser un regard critique sur la modernité. Leur attention se tourne vers un passé lointain idéalisé, « enchanté », pour tenter de comprendre ce qui ne va pas aujourd'hui. Descombes est en parfait accord avec Taylor, lorsque ce dernier se questionne sur cette façon de faire. Ainsi, « ils se tournent vers le passé pour comprendre une difficulté du présent. C'est dans le présent, dans notre fameuse « modernité » elle-même, que nous trouverons les sources du « malaise dans la civilisation » qu'évoque Taylor au début de son livre ».¹⁵⁵ C'est donc seulement en posant notre regard sur la modernité telle qu'elle se présente aujourd'hui, que nous pourrions saisir les difficultés de notre époque. Le « malaise » de Taylor ne vient pas d'une comparaison avec un temps révolu, enchanté ou rempli de sens, selon Descombes, il vient plutôt d'une réflexion sur les difficultés du monde présent. Alors pourquoi le désenchantement prend-il tout ce temps? Laissons à l'auteur le soin de nous répondre :

« Si le désenchantement prend tout ce temps, c'est qu'il ne s'agit justement pas d'une opération permettant à des victimes de revenir à l'état normal, mais d'une expérience ou d'une tentative de construire quelque chose d'exceptionnel, à savoir, une société où il est demandé aux gens de se considérer et de se conduire comme des *individus* ».¹⁵⁶

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 105. « they turn to the past to understand a difficulty with the present. It is in the present, in our famous « modernity » itself, that we will find the sources of the « malaise of civilization » which Taylor evokes at the beginning of his book ».

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 105. « it is not a process allowing victims to return to their normal state. Rather, it is an attempt to construct something exceptional : a society where people are required to think of themselves and to act as *individuals* »

Tel est donc le défi fondamental auquel la modernité nous convie.

LE SENS DE L'INDIVIDUALISME

Pour Vincent Descombes, le sujet de *Grandeur et misère de la modernité* est en fait l'individualisme. À travers sa propre lecture de l'ouvrage, Descombes s'attarde, après ses propos sur le désenchantement du monde, à définir le sens de l'individualisme. À ses yeux, les « boosters » et les « knockers » de notre culture nous offrent une compréhension nettement insatisfaisante de l'individualisme.

Lorsque les « knockers » de la modernité critiquent l'individualisme contemporain, ils emploient des termes non équivoques comme ceux de « narcissisme » ou d'individus « centrés sur eux-mêmes ». Dans ce contexte, l'individualisme est synonyme d'égoïsme et il est donc vu sous un jour négatif. Le terme de décadence est fréquemment utilisé pour décrire cette situation. À l'opposé, il y a les « boosters » de la modernité, qui adoptent un relativisme doux et une position morale qui affirme qu'il faut respecter les valeurs d'autrui, car personne ne peut avoir le pouvoir d'imposer des valeurs à qui que ce soit. Tout comme Taylor, Descombes relève ici un paradoxe qui illustre bien ce qu'implique le relativisme doux : ma morale m'interdit de la professer et de la suivre dans mes rapports avec autrui. Pourquoi? Parce que ma morale repose sur le droit de chacun de suivre ses propres valeurs. Ainsi, si j'interagis avec les autres en affirmant mes valeurs, je me trouve à leur enlever la liberté de suivre les leurs.

Descombes va dans le même sens que Taylor en affirmant que le relativisme doux provoque un effritement de la sphère publique dans nos sociétés contemporaines. Ainsi,

Taylor note, et déplore avec raison, « l'émiettement du monde public dans les sociétés occidentales. L'action politique, pour beaucoup, n'est envisageable que sous la forme d'une opération ponctuelle, sur un sujet particulier, sans qu'on ait à faire l'effort de replacer la cause particulière à défendre dans le contexte de l'ensemble des affaires communes ».¹⁵⁷

C'est dans ce contexte qu'on verra apparaître de plus en plus, un peu partout, mais davantage aux États-Unis, des « ghettos » qui sont alors la seule avenue possible pour quiconque baigne dans le relativisme doux. Ainsi, dans ces « minis sociétés », les gens peuvent partager leurs choix de vie et leurs valeurs avec des personnes qui pensent exactement comme eux. Ils auront leurs propres boutiques, leurs écoles, leurs églises. Autrefois imposée, la ségrégation est maintenant volontaire. Descombes nous fait remarquer qu'ainsi envisagé, le relativisme doux, à première vue, peut nous faire croire que ses adeptes font preuve de respect et de tolérance face aux autres. Mais tel n'est pas le cas. En vivant en vase clos comme ils le font, en évitant toute confrontation de leurs idées et de leurs valeurs, et en s'abstenant d'envisager celles des autres, ils participent à créer une situation politique dangereuse, car, de ce fait, « ils expriment, en réalité, l'impuissance à concevoir une diversité autrement qu'en termes de conflits et de domination. Intellectuellement mou, le relativisme doux est politiquement dangereux ».¹⁵⁸

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 106. « Taylor notes, and rightly deplores, the fragmentation of the public world in Western societies. For many modern citizens, political action can only be envisaged in the form of local exertions on a particular issue, without the need to place the particular cause within the broader context of a society »

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 107. « in reality, it expresses an inability to imagine diversity as anything but conflict and domination. Soft relativism is both intellectually spineless and politically dangerous ».

Afin de bien situer le débat, Descombes affirme, à propos de l'individualisme, que celui-ci doit être questionné sur le terrain de l'éthique. Ainsi, « l'individualisme doit être discuté sur le terrain de l'éthique, puisqu'il est avant tout un idéal éthique »¹⁵⁹. Pour Taylor, comme nous l'avons déjà vu, le relativisme doux est en fait une forme dégradée de l'éthique de l'authenticité. Cette éthique correspond, selon Descombes, à la dimension éthique de la philosophie de l'expressivisme que Taylor développe dans son livre sur Hegel. Laissons le soin à l'auteur de présenter la façon dont il perçoit cette philosophie.

« Cette philosophie est plus qu'une simple philosophie : c'est aussi une attitude spirituelle, une recherche du salut et du sens. Chaque être a une vocation unique, qu'il lui appartient de découvrir. Chaque personne a une « identité personnelle », un « soi » : seule cette personne peut donner l'existence à une possibilité ontologique, qui, sinon, ferait défaut dans l'univers. C'est pourquoi l'ontologie expressiviste s'épanouit dans une éthique (« deviens ce que tu es », « sois ce que tu es appelé à être ») : il y a ici une responsabilité envers soi qui résulte de la nature même de ce « soi », puisqu'il ne s'agit pas d'un donné, mais d'une personnalité à définir et à constituer par une activité originale. Sans moi, sans l'expression que je puis donner de mes possibilités, quelque chose qui aurait pu être ne sera pas. Une vocation à s'accomplir et à se réaliser est donc inscrite dans le sujet humain ».¹⁶⁰

Vincent Descombes se demande alors s'il y a bel et bien un idéal aussi puissant dans notre culture, et pourquoi ce dernier se manifeste de cette façon, c'est-à-dire sous une forme dégradée et pervertie. Cela s'explique d'abord, selon lui, par un problème intellectuel inhérent à la possibilité de pouvoir vivre une existence authentique. Ainsi,

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 107. « individualism of whatever kind must be discussed on ethical grounds, since its concerns are ethical through and through »

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 107-108. « This is more than a simple philosophy : it is also a spiritual attitude, a quest for salvation and meaning. Each being has his own unique vocation which he must discover. Each person has a « personal identity », a « self » : this person alone can bring into being an ontological possibility which the universe would otherwise have lacked. This is why expressivist ontology gives rise to an ethics (« become what you are », « be what you are destined to become ») : there is a responsibility for the self which results from the very nature of this self, since it is not a given but rather a character which must be defined and constituted through original activity. Without me, without the expression I can give of my potential, something which could have been will never be. A vocation which must be realized and fulfilled is thus an integral part of the human subject ».

« de l'idée d'une fidélité à soi et à sa vocation unique, on passe aisément à celle d'une totale création de soi ».¹⁶¹ Le sujet se laisse, dans ces circonstances, enivrer par l'idée d'un pouvoir absolu de création sur sa vie. L'idéal de l'authenticité se transforme en pur idéal esthétique. Il faut alors mettre de côté toute influence extérieure et se dégager de la moralité commune afin de pouvoir se réaliser en une œuvre originale et personnelle. Il y a donc ici un conflit entre deux interprétations différentes. L'une fait référence à une interprétation morale de l'idéal de l'authenticité et l'autre fait plutôt référence à une interprétation artistique de cet idéal.

Il y aurait aussi une autre explication à la dégradation de l'idéal d'authenticité, selon Descombes. Il faut pour cela bien admettre, selon lui, que l'idée de l'individualisme fait partie de la conscience commune depuis au moins un siècle. C'est un idéal qui nous interpelle tous; « chacun se sent appelé à « faire quelque chose de sa vie », à « trouver une identité »¹⁶². Mais qui a les moyens de réaliser cet appel dans un contexte où cet idéal est devenu une norme au fil du temps? « Le citoyen d'une société occidentale moderne est prié de faire preuve à la fois de conformité sociale et d'individualité. On devrait même dire: de conformité sociale, comme dans toute société; donc chez nous, d'individualité ».¹⁶³

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 108. « from the idea of fidelity to oneself and to one's unique vocation, it is easy to pass into the idea of a total creation of the self ».

¹⁶² *Ibidem*, p. 108. « everyone noy feels impelled to « do something with his life », to « find an identity » »

¹⁶³ *Ibidem*, p. 109. « The citizens of a modern western society is asked to display both social conformity and individuality. We might say that he is asked to display conformity, which in our society means individuality ».

Mais en quoi consiste ce défi qui peut certainement paraître, pour plus d'un, intimidant et contraignant? C'est ici qu'entre en jeu la notion de subjectivation développée par Taylor. Auparavant, on s'en remettait à des instances comme la tradition ou « l'ordre des choses », pour prendre des décisions importantes et pour orienter sa vie. Les choses étaient toutes expliquées d'avance à l'intérieur de ces systèmes. Le point de référence était alors à l'extérieur du sujet, tandis qu'aujourd'hui il se situe à l'intérieur. Il faut maintenant trouver une réponse « authentique » à ces questions. Et ça, le sujet ne l'a pas nécessairement choisi. Cette responsabilité peut parfois, on le comprend bien, être difficile à assumer. Pour illustrer cette difficulté, Descombes rappelle la notion mise de l'avant par Stendhal et Baudelaire, et qu'ils ont nommée « l'héroïsme de la vie moderne ». Ainsi,

« l'être qui cherche à être « fidèle à soi-même » et qui veut atteindre sa propre vérité, loin d'être forcément un égotiste sans grandeur, est aussi quelqu'un pour qui se pose le problème d'être à la hauteur de ce qui est en quelque sorte « exigé » de lui par sa vocation ou du moins d'une possibilité qui lui est offerte ».¹⁶⁴

Il y a donc un idéal artistique de création de soi qui interfère avec l'idéal d'authenticité, et une responsabilisation que beaucoup n'ont pas choisie et qui peut sembler très lourde à porter.

Un troisième point soulevé par Descombes, pour tenter d'expliquer l'écart entre ce qui est demandé par l'idéal de l'authenticité, et sa manifestation dégradée dans notre culture, est cette fois-ci plutôt de nature politique. Ainsi, « cet écart entre l'idéal et sa

¹⁶⁴ *Ibidem*, p.109. « the person who tries to be « true to himself » and who wishes to attain his own truth, far from being a worthless egotist, is rather someone who is trying to measure up to what is in a sense required of him by his vocation, or at least to a possibility which he has been offered ».

dégradation, n'est-il pas l'écart entre une culture de l'élite et une culture de masse? »¹⁶⁵

Est-ce que l'idéal de l'authenticité peut être un idéal partagé par tous? Peut-il y avoir un même idéal pour tous et est-ce possible pour chacun d'y avoir accès? Parlons-nous ici d'un idéal sélectif? Plusieurs appelés, mais peu d'élus? Selon l'auteur, « l'importance du livre de Taylor tient à ce qu'il pose une question que les intellectuels n'aiment pas affronter aussi directement : le problème de la place dans une culture démocratique d'un idéal sélectif ».¹⁶⁶ L'authenticité est une possibilité d'être qui n'est pas acquise, mais qui est en voie de développement. Certains peuvent conséquemment être plus avancés que d'autres sur le chemin de l'authenticité. Si l'on envisage la problématique du point de vue d'une forme de hiérarchisation des formes de vie, il peut y avoir un problème, à première vue, entre un idéal que l'on propose à tous et la possibilité même de pouvoir y arriver. Or, « du point de vue d'une hiérarchie des formes de vie, tous ne sont pas appelés à l'état le plus élevé de perfection ».¹⁶⁷

Que faire pour résoudre cette contradiction? Descombes rappelle que la « Réforme » a tenté de résoudre un problème analogue en éliminant l'institution des moines, ou plutôt en changeant chaque croyant en moine et en confirmant à chacun la possibilité de parvenir à une forme de perfection religieuse supérieure. Selon l'auteur, Taylor fait face à un problème politique analogue : « il s'agit de savoir quelle réforme de la « haute culture » (...) permettrait à chacun de procéder à un épanouissement de ses

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 109. « can the difference between the ideal and its caricature be explained simply as a difference between elite and mass culture? ».

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 110. « the importance of Taylor's book lies in the fact that it formulates a question which intellectual are rarely willing to confront : the problem of the place of a selective ideal in a democratic culture ».

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 110. « from the point of view of a hierarchy of forms of life, all cannot aspire to the highest state of perfection ».

différences ». ¹⁶⁸ Descombes se penche alors sur cette question en abordant le concept de « projet moderne d'émancipation individuelle » ou, en d'autres mots, la notion moderne d'idéal individualiste.

AUTONOMIE ET AUTHENTICITÉ

Vincent Descombes est ici en accord avec Taylor, lorsque ce dernier affirme qu'il n'y a pas un mais plusieurs idéaux individualistes. Rousseau en propose deux versions différentes, soit l'*idéal d'autonomie*, qui serait de nature politique, et l'*idéal d'authenticité*, qui serait lui de nature plutôt personnelle ou existentielle. Deux idéaux très importants qui ont, sans contredit, marqué les deux derniers siècles.

Le premier, l'idéal d'autonomie, a eu un impact majeur dans notre culture. Voici comment Descombes le résume : « il permet de dériver directement un principe universel des devoirs de chacun, d'une donnée initiale : le fait que chacun de nous est autant « soi » que ses voisins ». ¹⁶⁹ Il y a un point de référence commun pour tous et c'est le soi. Et ce soi s'actualisera politiquement à travers le « contrat social » qui représente la volonté commune du groupe. L'idéal d'authenticité, quant à lui, ne cherche pas à établir un principe de subordination des individus à un principe partagé par tous. De même, une des caractéristiques premières de cet idéal est plutôt d'insister sur la particularité, l'originalité, voire la différence des sujets entre eux. Il est donc, à première vue, difficile

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 110 et 111. « it consists in trying to discover what reform of « high culture » (...) would allow all individuals to undertake to refine their differences ».

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 112. « it has allowed the derivation of a universal principle of obligation for each individual from an initial datum : the fact that we are all as much « selves » as our neighbors ».

d'en dégager une orientation politique. Cet idéal s'attarde davantage à tenter de donner une réponse à des problèmes de nature plutôt existentielle ou religieuse, à se questionner sur ce qui fait que mon existence a un sens, par exemple.

Il y a donc une distinction à faire entre l'idéal politique et l'idéal personnel chez Rousseau. Descombes se demande si cette dualité des idéaux ne ferait pas en sorte de les rendre incompatibles entre eux. Est-ce que l'idéal de l'autonomie peut permettre une reconnaissance et une promotion des différences, et est-ce que l'idéal de l'authenticité peut, quant à lui, faire place à un enseignement politique? Ces questions nous conduisent directement au problème de la politique de reconnaissance égale des membres d'un groupe, la reconnaissance égalitaire des membres étant différente de la reconnaissance des différences, principe avancé par Taylor comme faisant partie de la culture de l'authenticité. Ainsi, « le problème est de savoir s'il n'y a pas contrariété entre une « politique de la reconnaissance » au sens d'une reconnaissance d'un statut égal à tous les citoyens et une « politique de la reconnaissance » au sens d'une reconnaissance de la particularité ou de la différence ». ¹⁷⁰

LE SINGULARISME

Afin d'étoffer son analyse, et pour nous permettre d'y voir plus clair, Descombes se penche alors sur deux différentes variantes nationales de l'individualisme, soit l'individualisme de l'égalité, propre au système français, et l'individualisme de la

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 113. « the problem is thus one of whether a politics of recognition in the sense of a recognition of the equal status of citizens is compatible with a politics of recognition in the sense of a recognition of particularity or difference ».

singularité de chacun, propre à la culture allemande. Pour cette analyse, il s'est inspiré de Louis Dumont et de son ouvrage *L'idéologie allemande* parue chez Gallimard en 1991. Ce dernier utilise le terme d'individualisme pour désigner l'idéal de l'égalité, et utilisera le terme de singularisme pour l'idéal de reconnaissance de soi. L'individualisme de l'égalité, chez les Français, est politique et a pour but d'éliminer les rapports de dépendance afin de permettre l'émancipation des individus. Le singularisme, quant à lui, met plutôt l'accent sur les particularités de chaque personne en tant qu'être unique et irremplaçable. Les choses sont interchangeables, mais non les personnes.

Est-ce que ces deux versions différentes de l'individualisme peuvent être compatibles? Il y a un point de vue qui soutient que l'individualisme de la différence peut être vu comme un enrichissement de l'individualisme de l'égalité. Une fois l'individualisme de l'égalité bien enraciné, on pourrait alors faire plus de place à un individualisme de la différence, le deuxième venant enrichir le premier. Ainsi, « après la reconnaissance de l'égale dignité des êtres humains, on passerait à la reconnaissance de leur diversité ».¹⁷¹ Mais comme l'affirme Descombes, toutes les tentatives de réconciliation de ces deux idéaux sont insatisfaisantes : « l'accent n'est pas mis au même endroit, la « table des valeurs » n'est pas la même ».¹⁷² L'individualisme de l'égalité fait référence à la citoyenneté et accorde à tous le statut de citoyen, ce qui inclut le droit et le devoir de participer à la vie publique. Cette égalité fait en sorte que, devant la loi, je vauds autant que n'importe quel autre individu. Nous sommes tous interchangeables. Dans ce contexte, il est interdit de s'en tenir aux particularités individuelles. L'individualisme de

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 114. « after the recognition of the equal dignity of human beings, the recognition of their diversity must follow ».

¹⁷² *Ibidem*, p. 114. « the accent is not in the same place, the « tables of values » are not the same ».

la différence, quant à lui, est un individualisme basé sur la personnalité. Cette dernière provient de notre intériorité et par la suite se dévoile aux autres; « il appelle un monde lui-même différencié, donc un monde de statuts particuliers ».¹⁷³ Comme le souligne Descombes, le problème avec le singularisme, c'est que nous n'avons pas besoin d'être égaux pour être différents. Ainsi, « vous êtes une personne parce que vous êtes une personne qualitativement différente des autres (vous avez votre marque unique, votre « signature »). Comment pourrait-on vous traiter de façon unique sans vous donner un statut spécial? ».¹⁷⁴ Tel que le souligne Descombes, la question à résoudre est de savoir comment reconnaître la différence tout en respectant l'égalité des citoyens entre eux. Est-il alors inévitable, dans un tel contexte, de devoir octroyer un statut particulier à chacun?

LE PROBLÈME POLITIQUE

Ce questionnement amène Descombes à se pencher sur le problème de la reconnaissance. Il se demande pourquoi il ne pourrait pas y avoir reconnaissance d'un individu qui serait à la fois mon concitoyen, mais différent de moi pour ce qui touche ses valeurs et ses choix de vie. Peut-on reconnaître politiquement les deux à la fois? Contrairement à ce que plusieurs pensent, le libéralisme ne peut pas être compris comme reconnaissant la différence, parce qu'il refuse toute discrimination entre les citoyens. Selon Descombes, il est facile de « reconnaître » que telle ou telle personne existe. C'est

¹⁷³ *Ibidem*, p. 115. « it calls forth a world which is itself differentiated, a world of particular statuses ».

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 115. « you are a person because you are qualitatively different from others (you have your own unique stamp, your « signature »). How can we treat you in a unique manner if we do not give you a special status? ».

une reconnaissance théorique qui n'a rien à voir avec la reconnaissance politique.

Laissons à Descombes le soin de préciser ce qu'il entend par la reconnaissance politique :

« Le mot reconnaissance, dans le contexte d'une pensée politique, ne signifie nullement cette assertion d'existence. (...) Lorsque les citoyens sont reconnus égaux devant la loi, il ne s'agit pas de la reconnaissance d'un fait, mais de l'instauration d'une idée, de l'invention d'une dimension comparative selon laquelle les citoyens sont interchangeables. Un citoyen est comme un autre parce qu'il en vaut un autre. On sait bien entendu que les particularités individuelles existent, mais il est interdit d'en tenir compte ».¹⁷⁵

Descombes en conclut qu'au niveau politique, l'individualisme de la personnalité ne peut être envisagé comme une version « améliorée » de l'individualisme civique, car on ne peut reconnaître politiquement des particularités dans un cadre institué où tous et chacun sont égaux, c'est-à-dire ont la même valeur, et où aucun ne jouit d'un statut particulier. Il y a donc un niveau où il est interdit de faire la différence entre l'un et l'autre, et ce niveau doit toujours prédominer sur celui où il est permis de tenir compte des qualités particulières des individus comme leurs aptitudes, leurs capacités, etc. Ainsi, les considérations sur le mérite et les aptitudes propres à chacun ne peuvent être envisagés sur le même niveau que celui où nous sommes tous égaux. Quand nous permettons une telle différenciation, nous savons que nous n'avons pas affaire à des éléments que l'on doit fondamentalement envisager d'un point de vue égalitaire, comme le droit de vote, par exemple. Il y a donc une hiérarchie, et l'égalité en est le fondement. À l'opposé, si l'on met les différences entre la personnalité de l'un et de l'autre à l'avant-

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 117. « in the context of political thought, the word recognition does not denote the bare assertion of existence. (...) When citizens are recognized as equal before the law, this is not simply the recognition of a fact, but rather the institution of an idea, the invention of a comparative dimension in which all citizens are interchangeable. A citizen is like any other because his worth is identical to that of any other. We of course know that individual particularities exist, but these cannot be taken into account ».

plan, sur un niveau plus important dans la hiérarchie des valeurs, eh bien l'égalité ne peut que s'en trouver reléguée à un niveau moins important.

Descombes reproche à Taylor de ne pas avoir indiqué dans quel sens le singularisme pourrait nous offrir un meilleur modèle politique que celui que nous connaissons présentement, soit la politique démocratique. Ainsi, le problème est de savoir dans « quel sens le singularisme nous propose un dépassement de la seule politique que nous puissions concevoir, la politique démocratique ».¹⁷⁶ Pour Descombes, il est évident que jamais l'expressivisme ne doit être envisagé comme un dépassement politique de l'idéal d'autonomie, et toutes les tentatives qui ont été faites pour proposer un autre modèle que l'égalité entre citoyens ont mené à des catastrophes.

LA LEÇON DES ARTISTES

Descombes soulève le danger de voir l'idéal expressiviste se pervertir en une simple affirmation de soi, aux dépens des autres. Ainsi, il affirme que le danger est peut-être déjà à l'intérieur même du terme « expressivisme », qui évoque la manifestation au-dehors de ce qui se trouve à l'intérieur. Descombes fait alors un parallèle avec le libéralisme. Tant l'expressivisme que le libéralisme conçoivent la vie sociale comme un mal nécessaire, car cette dernière impose des limites à l'expression de notre personnalité dans un cas, et à notre liberté, dans l'autre cas. La « politique expressiviste » réclame une société où rien n'empêche l'individu de pouvoir s'exprimer comme il le sent, afin de

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 118. « what sense singularism requires that we go beyond the only form of politics conceivable for us, namely, democratic politics ».

pouvoir être fidèle à lui-même. La politique libérale, quant à elle, veut limiter le rôle de l'État au minimum. L'État a seulement pour rôle d'assurer la protection et l'égalité des citoyens. En aucun cas, il ne se doit d'empiéter dans le domaine de la morale et d'imposer quelque manière de vivre. L'individu expressiviste veut pouvoir s'exprimer comme il le sent afin d'être fidèle à lui-même, et ce n'est pas, bien entendu, à la société de lui dicter de quelle manière le faire.

Dans ce contexte, Descombes se demande alors qu'est-ce qui peut bien empêcher l'expressivisme de devenir un pur subjectivisme, sinon la timidité ou le manque d'audace! Et est-ce qu'on peut vraiment dire que le subjectivisme est un expressivisme décadent? Pour répondre à ces questions, l'auteur reprend l'argumentation proposée par Taylor, lorsque ce dernier aborde la condition dialogique de l'existence humaine. Pour Descombes et pour Taylor, c'est un leurre de croire que l'on peut faire table rase de toute influence extérieure au « moi ». L'individu n'est pas autosuffisant. Il se développe constamment en dialogue avec « l'autre qui compte ». La clef de l'énigme est résolue par Taylor quand ce dernier, selon Descombes, affirme que « la subjectivation du style n'est pas forcément celle du fond ou de la « manière », mais du fond ou de la « matière » ». ¹⁷⁷

L'expressivisme profond nous renvoie à la *manière* d'appréhender le monde. C'est une grave erreur que d'appliquer le même raisonnement au *contenu*. Car, comme l'a déjà si bien dit Taylor, le dérapage vers le narcissisme se fait lorsque le contenu est uniquement tourné vers soi, vers nos pulsions du moment et nos sensations primaires. Le contenu doit

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 121. « the subjectivization of style is not necessarily one of content and « manner » but of content and « subject-matter » ».

être à l'extérieur; c'est le sujet, la matière première. Il doit transcender l'individu pour éviter de sombrer dans un pur subjectivisme.

Descombes propose alors d'aller un peu plus loin que Taylor dans sa réflexion et suggère ceci :

« La subjectivation du style est concevable, puisqu'elle consiste dans une individuation du style. Mais il ne peut pas y avoir une subjectivation du fond ou de la matière. Et c'est pourquoi, même dans une esthétique expressiviste, l'œuvre exige comme une « desubjectivation » de l'artiste : l'artiste doit en quelque sorte renoncer à « être soi », dans le sens vulgaire ou dégradé du subjectivisme, pour arriver à faire une œuvre qu'il puisse lui-même tenir pour authentique ».¹⁷⁸

Voyons comment l'auteur défend sa théorie, qui peut sembler plutôt difficile à saisir au premier abord. Pour tenter de nous la rendre plus accessible, il se penche sur l'œuvre de Proust, la *Recherche du temps perdu*, pour illustrer son propos. La question de fond est de savoir comment le personnage de Proust en arrive à passer du subjectivisme futile à l'expressivisme fécond. Au début du roman, Swann ne réussit pas à dépasser le stade de grand amateur d'art et d'expériences esthétiques. Selon Descombes, il devra comprendre que le problème n'est pas vraiment de réussir à « s'exprimer » comme s'il en était empêché, mais plutôt de réussir à « traduire ». Laissons le soin à Descombes de bien présenter le résultat de sa réflexion :

« La découverte sera que les matériaux de l'œuvre ne sont pas des idées originales, des sensations précieuses, des expériences uniques, bref un fond qui serait propre à l'individu et qu'il lui suffirait d'exprimer dans une forme publique. Le fond de l'œuvre sera un matériau ordinaire, commun, mondain (...). Ce qui a manqué, c'est une forme dans laquelle l'artiste réussisse à s'approprier la langue

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 121-122. « the subjectivation of style is conceivable, since it consists in an individuation of style. But there can be no subjectivization of content or of « subject-matter ». And that is why, even in an expressivist esthetics, the work of art requires a kind of « desubjectivization » of the artist : in order to create a work he himself might take to be authentic, the artist must in a sense renounce « being himself » in a vulgar or debased sense of the subjectivist ».

commune et les ressources de la tradition littéraire. Proust nous dit que l'esthète ressent un grand enthousiasme pour une œuvre d'art qui le bouleverse : mais tout ce qu'il exprime à ce sujet tient dans un simple « bravo! » - une réaction informe, primitive, qui ne se distingue en rien de celle des autres spectateurs. Le travail par lequel l'artiste se différencie (acquiert un soi) est le travail par lequel il acquiert un style dans lequel il peut *articuler* ce « bravo » et en faire une expression personnelle d'admiration ». ¹⁷⁹

L'œuvre ne jaillit pas de l'expérience des sensations esthétiques primaires. Elle n'est pas non plus freinée par la vie en société et par les limitations qu'on y retrouve, et contre lesquelles les subjectivistes s'opposent en affirmant, par exemple, que la société limite et empêche les individus de pouvoir s'exprimer et se réaliser comme bon leur semble. La matière se trouve à l'extérieur de la personne et peut être tout ce qu'il y a de plus commun. Pour qu'on puisse parler d'une œuvre authentique, il y a un travail qui doit être fait par l'artiste, qui devra alors s'approprier son propre style. On pourra dire que ce style est authentique dans un sens où le contenu artistique sera, quant à lui, extérieur à l'artiste. Il y a une individualisation du style qui doit se faire, mais non une individualisation du contenu. L'artiste articulera d'une manière authentique un langage qu'il aura au préalable puisé dans la tradition littéraire. Le soi de l'artiste se retrouvera alors dans l'œuvre elle-même et non dans une quelconque profondeur insaisissable et archaïque. Descombes affirme alors que « le soi à exprimer dans l'œuvre, loin d'être donné dans la personne de l'artiste, est à chercher dans l'œuvre elle-même. Il s'agit donc

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 122-123. « the eventual discovery of the novel is that the raw materials for a work of art are not composed of original ideas, precious feelings, unique experiences, of a content that is the individual's own and that he need only express in a public form. A work of art is rather created from ordinary, common, worldly materials (...). What was missing was rather the form in which the writer now succeeds in appropriating a common language as well as the resources of the literary tradition. Proust tells us that the esthete feels a great enthusiasm for works of art that overwhelm him, but the only thing he expresses on the topic is a simple « bravo! » - a formless, primitive reaction which does not distinguish it from that of other spectators. The labor through which the artist differentiates himself (acquires a « self ») is the labor through which he acquires a style in which he can *articulate* this « bravo » and make it an expression of personal admiration ».

d'un soi qui résulte de l'œuvre ». ¹⁸⁰ C'est alors une erreur de penser qu'être un « soi » nous dispense d'accomplir un travail artistique, et que seules les contraintes de la vie en société freinent notre avancement vers l'authenticité. Il y a une tâche à accomplir pour celui qui veut emprunter le sentier de l'authenticité. Le défi n'est pas de « s'exprimer », mais bien de faire soi un langage particulier, de le diriger sur des contenus extérieurs afin que de ce travail jaillisse un soi « authentique ». Seulement ainsi, selon Descombes, l'expressivisme peut éviter de sombrer dans un pur subjectivisme.

Suite à cette présentation de la lecture que fait Descombes de *Grandeur et misère de la modernité*, voyons de quelle manière, selon nous, Descombes nous permet d'approfondir notre compréhension de l'œuvre de Taylor.

Selon nous, Descombes nous permet de mieux comprendre pourquoi, encore aujourd'hui, le thème du désenchantement est toujours présent dans notre culture. Ce thème est loin d'être épuisé car plusieurs sont encore nostalgiques d'une époque où l'humain vivait dans un univers de sens beaucoup plus riche qu'aujourd'hui, et où le merveilleux faisait partie du quotidien. Sans doute avons-nous idéalisé cette époque révolue mais, du moins, cette dernière nous interpelle encore et nous rappelle qu'une dimension ou un besoin propre à notre nature humaine semble inassouvi dans la manière dont nous vivons aujourd'hui. Le prix à payer, afin de profiter de la liberté telle que nous

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 123. « the self which is to be expressed in the work of art, far from being given in the person of the artist, is to be found in the work of art itself. It is thus a « self » that results from the work ».

la connaissons aujourd'hui, en valait-il la peine? Face à cette attitude, Descombes sera en parfait accord avec Taylor, en affirmant se questionner sérieusement sur cette propension de plusieurs à se tourner vers le passé pour essayer de comprendre une difficulté du monde présent, car c'est seulement à l'intérieur de notre modernité que nous trouverons les sources du malaise du monde moderne.

On a vu aussi, avec Descombes, que le sens que l'on donne à l'individualisme est loin d'être le même, selon qu'on se place du point de vue des « boosters », ou de celui des « knockers » de la modernité. Cette polarisation du débat, comme on l'a vu aussi avec Taylor, n'aide en rien l'échange d'idées significatif entre les deux façons d'envisager l'individualisme moderne. Et le débat ne fait alors que se cristalliser. Pour les « knockers » de la modernité, l'individualisme n'est rien de moins qu'un synonyme d'égoïsme. Les « boosters » de la modernité, quant à eux, adoptent une position morale qui leur interdit de critiquer et de remettre en cause les valeurs d'autrui. Ce relativisme doux est en fait le résultat de la dégradation d'un idéal très important pour notre culture, soit l'idéal de l'authenticité.

Cet idéal comporte une éthique, comme tous les idéaux d'ailleurs, et celle-ci, selon Descombes, va au-delà d'une simple philosophie : l'éthique de l'authenticité est avant tout une quête de sens et la recherche d'un salut : « Deviens ce que tu es », « sois ce que tu es destiné à devenir ». Une vocation à s'accomplir et à se réaliser est donc inscrite au plus profond de nous. On comprend ainsi plus facilement comment cet idéal a su s'imposer au fil du temps dans notre culture. Descombes explique quelque peu

différemment la tendance de cet idéal à se pervertir et à ne devenir qu'une forme édulcorée de lui-même. Pour Descombes, une interprétation artistique de l'idéal de l'authenticité est venue semer la confusion avec une interprétation morale de cet idéal, qui elle, tourne autour de l'idée de fidélité à soi-même et à son unique vocation.

Descombes soulève aussi le fait que cette idée de fidélité à soi-même est devenue une norme au fil du temps, et que cette norme peut paraître bien difficile à réaliser pour certains. C'est une responsabilité qui peut paraître lourde à porter, et cela, l'individu ne l'a pas nécessairement choisi, ou il n'a peut-être tout simplement pas les moyens de trouver une réponse authentique aux questions fondamentales de son existence. Finalement, la dégradation de l'idéal de l'authenticité pourrait s'expliquer par une différence au niveau de son actualisation dans une culture de masse versus sa réalisation dans une culture populaire. Ainsi, la question se pose : avons-nous ici affaire à un idéal sélectif? La question est alors de nature politique, car elle soulève le problème de l'établissement d'une même morale pour tous. Taylor parle d'un « projet moderne d'émancipation individuelle », avec lequel on a tenté de résoudre cette contradiction. L'idéal individualiste a alors donné lieu à différentes versions, soient l'idéal de l'autonomie et l'idéal de l'authenticité.

Descombes s'est par la suite attardé aux considérations politiques qui émanent de cette réflexion sur l'idéal de l'authenticité. Il prend alors soin de bien différencier l'idéal de l'autonomie de celui de l'authenticité. Pour Descombes, l'idéal de l'authenticité ne peut pas contenir un enseignement politique, car cela relèguerait l'idéal de l'égalité à un

niveau inférieur, lorsque l'on place le tout sur une échelle des valeurs. Dans cette hiérarchie, il est alors nécessaire que la reconnaissance de l'égalité entre les citoyens passe devant la reconnaissance de leurs différences et de leurs particularités. L'idéal de l'authenticité doit être vu comme un idéal personnel, et non comme un idéal politique et encore moins comme un dépassement politique de l'idéal de l'autonomie.

Le dernier problème que nous avons abordé avec Descombes fait référence à la notion de subjectivité, et il se demande comment l'idéal de l'authenticité peut nous éviter de sombrer dans un pur subjectivisme. Pour ce faire, à la suite de Taylor, il nous rappelle la condition dialogique de l'existence humaine. Tout comme Taylor, il utilisera alors l'art pour tenter de nous faire comprendre comment une œuvre authentique doit toucher avant tout la *manière* dont l'artiste interroge le monde qui l'entoure plutôt que le *contenu* sur lequel porte son travail. Dans cette perspective, on peut dire que la subjectivation touche la manière dont l'artiste façonne la matière première qui, elle, échappe à la subjectivation, car elle est accessible à tous et se situe à l'extérieur de l'artiste.

CONCLUSION

Nous avons tenté, dans ce mémoire, de pénétrer plus en profondeur dans la pensée de l'un des philosophes les plus importants de notre époque. Son œuvre, *Grandeur et misère de la modernité*, a suscité l'intérêt de plusieurs penseurs. Nous nous sommes penchés sur trois auteurs qui nous ont permis d'entrer dans l'œuvre, d'une façon bien particulière. Leur lecture de l'œuvre de Taylor nous a permis, sans nul doute, d'avancer vers une plus grande compréhension de l'ouvrage de Taylor. Force est d'admettre, cependant, que plusieurs pistes auraient pu être davantage creusées, car ce livre et les commentaires qu'il a suscités portent sur un grand nombre de thèmes et de problématiques fort intéressants et plutôt diversifiés. La modernité n'a pas dit son dernier mot.

L'article de Josée Fortin fut le premier abordé dans ce travail. Nous avons constaté, dans cet article, qu'il y avait différentes façons de concevoir la modernité ainsi que les problèmes qui l'agitent. Le parallèle entre Taylor et Horkheimer nous a permis, par contraste, de saisir dans quelles mesures Taylor pose un regard différent sur la modernité. Horkheimer a une conception aculturelle de la modernité, qui ne fait pas de place aux idéaux moraux et à la culture dans son analyse des transformations que connaissent les civilisations, les cultures ou les peuples. Son modèle en est un de développement unique, où les différences culturelles d'une culture à une autre ne sont pas considérées. De plus, pour Horkheimer, ce processus de développement unique des civilisations vers la modernité, a pour conséquence ultime l'aliénation de l'homme.

Comme nous l'avons vu, la position de Taylor est tout autre. Fortin explique ces différences par des conceptions différentes de la rationalité chez Taylor et Horkheimer. Pour Taylor, la raison se développe de façon dialogique avec des personnes significatives et dans une culture bien particulière. Tandis qu'Horkheimer, lui, s' imagine le développement d'une raison en vase clos, coupé du monde extérieur : un sujet pensant, seul avec lui-même. Taylor a une lecture bien différente des événements. Il affirme que les idéaux peuvent avoir un impact important dans le développement des cultures, et un des traits majeurs qui caractérisent notre culture moderne, l'individualisme et l'idéal de l'authenticité qui l'anime, en sont des exemples plus que convaincants.

Pour ce qui est du deuxième texte abordé dans ce mémoire, celui de Jacques Bouveresse, nous retenons principalement l'analogie que l'auteur dresse entre Musil et Taylor. Nous y avons découvert combien la pensée de ces deux auteurs s'entrecoupe à plusieurs endroits, tout en se distinguant - et cela est important de le mentionner - du discours habituel qui accompagne dans la plupart des cas les réflexions sur la modernité. Bien avant Taylor, Musil a tenté de comprendre ce qui n'allait pas avec notre fameuse modernité, que les uns décrient et que les autres adulent. Le thème central du malaise de la modernité tourne autour, pour Musil et Taylor, de la possible décadence du monde moderne, malgré un progrès incontestable dans des domaines comme la science et la technique. Musil nous rappelle alors, tout comme Taylor le fait, que les sources du malaise moderne ne doivent pas être recherchées dans un passé révolu, mais bien à l'intérieur de la modernité elle-même.

Taylor et Musil proposent alors une mécanique semblable pour dénouer la situation présente; situation qu'ils envisagent de façon plus complexe que plusieurs commentateurs de la modernité : tout n'est pas que décadence et tout n'est pas que progrès et réussite. Comme le dit si bien Bouveresse, « il ne faut pas jeter le bébé avec l'eau du bain! ».¹⁸¹ Pour comprendre le malaise du monde moderne, il faut plutôt entrer au cœur de celui-ci afin de mettre en relief les idéaux puissants qui sont, en partie, à l'origine de la culture dans laquelle nous vivons. L'idéal de l'authenticité est un de ceux-ci, et il a eu, et a toujours, un impact plus que considérable dans notre culture. Cet idéal s'est, par contre, dégradé et perverti pour aboutir à cette forme de relativisme doux que l'on connaît tous. Pour sortir de cette impasse, il faudra, selon Taylor et Musil, réorienter ces idéaux en fonction de plus grands objectifs et vers des finalités où l'humain et la nature sont au centre des préoccupations. Selon Musil, cela ne pourra pas se faire sans la création de nouvelles formes d'organisation. Quant à Taylor, il préconise plutôt la création d'un vaste projet démocratique. Finalement, selon ces auteurs, nous sommes dans une situation où une marge de liberté existe, et où il est important de remplacer le défaitisme actuel par une attitude beaucoup plus résolue et audacieuse.

Le dernier article, celui de Vincent Descombes, nous a permis de bien saisir à quel point le passage d'un monde enchanté à un monde désenchanté continue, encore aujourd'hui, à alimenter un questionnement où le doute, ou du moins un sentiment de nostalgie par rapport à une époque révolue, perdure toujours. Descombes souligne alors avec insistance qu'il est plutôt vain de tenter de résoudre les difficultés présentes en posant notre regard sur un passé sans doute idéalisé. Pour Descombes, deux

¹⁸¹ BOUVERESSE, *Op. Cit.*, p. 234.

interprétations diamétralement opposées prévalent sur la façon d'envisager le problème de l'individualisme moderne. Comme on l'a vu, il y a d'un côté les « boosters », et de l'autre les « knockers » de la modernité. Pour les « knockers », la modernité rime avec décadence et perte de sens. Et, pour les « boosters », il y a bien sûr quelques désagréments dans le monde dans lequel nous vivons, mais ces derniers sont plutôt satisfaits de la situation présente et ont confiance que la technologie et la science finiront bien par venir à bout des derniers maux qui nous affligent.

Descombes a aussi mis l'accent sur la dimension éthique que recèle l'idéal de l'authenticité. Cet idéal est d'ailleurs, pour Descombes, beaucoup plus qu'une simple philosophie : c'est une quête de sens et la recherche d'un salut. Descombes se distingue alors quelque peu de Taylor par sa volonté de bien distinguer l'idéal de l'autonomie de l'idéal de l'authenticité. L'idéal de l'autonomie est de nature politique, tandis que l'idéal de l'authenticité est plutôt de nature existentielle. Vincent Descombes en arrive à la conclusion que jamais l'idéal de l'authenticité ne doit être envisagé comme un dépassement politique de l'idéal de l'autonomie. Descombes termine sa lecture de *Grandeur et misère de la modernité* en se demandant ce qui peut bien empêcher l'idéal de l'authenticité de sombrer dans un pur subjectivisme. Pour faire sa démonstration, il utilise, tout comme Taylor le fait, l'exemple de l'art et du travail de l'artiste. L'artiste, afin de créer une œuvre authentique, doit pouvoir intérioriser un langage et un style bien à lui. Par contre, si ce style ne sert qu'à affirmer davantage l'exaltation de son moi ou de ses pulsions du moment, eh bien nous ne pourrions parler ici d'authenticité. Le contenu doit porter sur quelque chose qui se situe à l'extérieur de l'individu; une matière qui peut

être accessible à tous et chacun. Le produit final de cette relation nous donnera, selon Descombes, une œuvre authentique. Nous ne pouvons, par contre, affirmer que ce dernier, tout comme Taylor d'ailleurs, ait réussi à faire la lumière dans notre esprit sur la relation entre le travail de l'artiste et l'authenticité.

Espérant avoir permis d'enrichir la compréhension que nous pouvons avoir de l'œuvre de Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, nous aimerions terminer sur ce passage où Taylor décrit bien le défi auquel nous sommes confrontés :

« Pour s'engager efficacement dans ce débat multiforme, il faut comprendre ce que la culture moderne a de grand, aussi bien que ce qu'elle a de dangereux et de superficiel. Ainsi que Pascal l'a dit à propos des êtres humains, la modernité se caractérise autant par sa *grandeur* que par sa *misère*. Seul un point de vue qui embrasse l'une et l'autre de ces deux caractéristiques pourrait nous donner cette vision juste de notre époque dont nous avons besoin pour relever ses plus grands défis ».¹⁸²

¹⁸² TAYLOR, « Grandeur et misère de la modernité », p. 150

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	2
LA GRANDEUR ET LA MISÈRE DE LA MODERNITÉ SELON CHARLES TAYLOR	9
CHARLES TAYLOR ET MAX HORKHEIMER ET LE PROBLÈME DE L'INDIVIDUALISME CONTEMPORAIN.....	41
MUSIL ET TAYLOR ET LE MALAISE DE LA MODERNITÉ.....	58
UNE POLITIQUE DE L'AUTHENTICITÉ EST-ELLE POSSIBLE?.....	74
CONCLUSION.....	96

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Taylor

- TAYLOR, Charles. « The Explantion of Behaviour », London, Routledge and Kegan Paul, 1964
- _____. « Patterns of Politics », Toronto, McClelland and Stewart, 1970
- _____. « Hegel » , Cambridge, Cambridge University Press, 1975
- _____. « Hegel and Modern Society », Cambridge, Cambridge University Press, 1979, (« Hegel et la société moderne », trad. P. R. Desrosiers, Paris, Le cerf, 1998)
- _____. « Social Theory as Practice » , Delhi, Oxford University Press, 1983
- _____. « Philosophical Papers 1 : Human Agency and Language », Cambridge, Cambridge University Press, 1985
- _____. « Philosphical Papers 2 : Philosophy and the Human Sciences », Cambridge Cambridge University Press, 1985
- _____. « Sources of the Self. The Making of the Modern Identity », Cambridge, Harvard, University Press, 1989 (« Les sources du moi. La formation de l'identité moderne », trad. C. Melançon, Montréal, Boréal, 1998)
- _____. « The Malaise of Modernity », Toronto, Anansi, 1991 (« Grandeur et misère de la modernité », trad. C. Melançon, Montréal, Bellarmin, 1992), (Republished as « The Ethics of Authenticity », Cambridge, Harvard University Press, 1992
- _____. « Multiculturalism and The politics of Recognition », Princeton, Princeton University Press, 1992, (« Multiculturalisme. Différence et démocratie », trad. D. A. Canal, Paris, Aubier, 1994)
- _____. « Reconciling the Solitudes : Essays on Canadian Federalism and Nationalism », Montréal, McGill/Queen's University Press, 1993, (« Rapprocher les solitudes : écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada, G. Laforest (dir.), Québec, PUL, 1992)
- _____. « Philosophical Arguments, Cambridge, Harvard University Press, 1995

- _____. « La liberté des modernes », trad. P. de Lara, Paris, P.U.F., 1997
- _____. « A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture », New York-Oxford, Oxford University Press, 1999
- _____. « Varieties of Religion Today : William James Revisited », Cambridge, Harvard University Press, 2002, (« La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui », Montréal, Bellarmin, 2003)

Quelques articles de Taylor

- TAYLOR, Charles. « Legitimation Crisis? », *Praxis*, 1. 2, 1981, p. 111-125.
- _____. « Quel principe d'identité collective? » *L'Europe au soir du siècle*, Paris, Les Éditions Esprit, 1992
- _____. « Two Theories of Modernity », *Hastings Center Report*, 25. 2, 1995, p. 24-33.
- _____. « La conduite d'une vie et le moment du bien », *Esprit*, 3-4, 1997, 151-172.

Articles et ouvrages sur Taylor

- BOUVERESSE, Jacques. « Musil, Taylor et le malaise de la modernité », *dans* : « Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne, sous la direction de Guy Laforest et Philippe De Lara », Québec, Presses de l'Université Laval, 1998, p. 231-262.
- COMETTI, Jean-Pierre. « Charles Taylor et l'idéal moral de l'authenticité », *Études*, mai 1996, p. 631-640.
- DALLMAYR, Fred. « Modernity Rescued from Knockers and Boosters », *The Review of Politics*, vol. 56, 1994, p. 153-157.
- DESCOMBES, Vincent. « Is there a Politics of Authenticity? », *Raritan*, vol. 13, 1994, p. 102-123.

- FORTIN, Josée. « La valeur et les dangers de l'individualisme contemporain : Analyse comparée des positions de Max Horkheimer et de Charles Taylor » *De Philosophia*, vol. 14, no. 2, 1998, p. 273-85.
- GROARKE, Louis. « The Malaise of Modernity », *Eidos*, vol. 12, no. 1, juin 1994, p. 175-178.
- KAVANAUGH, John. « On the Possibility of a Post-Modern Anthropology », *The Modern Schoolman*, vol. 70, no. 4, 1993, p. 305-313.
- KESHEN, Richard. « The Ethics of Authenticity », *Canadian-Philosophical-Reviews*, vol. 14 (6), 1994, 423-425.
- KITCHEN, Garry. « Charles Taylor : The Malaises of Modernity and the Moral Sources of the Self », *Philosophy and Social Criticism*, vol. 25, no. 3, mai 1999, p. 29-55.
- LEVOMÄKI, Irma. « On Charles Taylor and the Challenge of Modernity », *Acta Philosophica Fennica*, vol. 71, 2002, p. 133-147.
- LOW, Andrew. « The Ethics of Modernism : The Contribution and Limitations of Charles Taylor », *Mosaic*, 29, 1996, p. 111-125.
- MOS, Leendert P. « We Ought to be Fighting Over the Meaning of Authenticity », *Theory & Psychology*, vol. 4, 1994, p. 447-454.
- NOVAK, Micheal. « An Authentic Modernity », *First Things*, 33, mai 1993, p. 40-42.
- PÉLABAY, Janie. « Charles Taylor, penseur de la pluralité » Québec, Presses de l'Université Laval, 2001, 424 p.
- RAYNER, Jeremy. « Therapy for an Imaginary Invalid : Charles Taylor and the Malaise of Modernity », *History of the Human Sciences*, vol. 5, no. 3, août 1992, p. 145-155.
- SALAS ASTRAIN. Ricardo, « Le malaise de la modernité », *Revue philosophique de Louvain*, 93, 1995, p. 464-466.
- THIBAUD, Paul. « Jacques Maritain, Charles Taylor et le malaise de la modernité » *dans* : « Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne, sous la direction de Guy Laforest et Philipe De Lara », Québec, Presses de l'Université Laval, 1998, p. 203-213.
- VOGEL, Lawrence. « Charles Taylor's the Ethics of Authenticity and the Politics of Recognition », *International journal of philosophical studies*, vol. 1, 1993 p. 325-335.

Ouvrages et textes connexes

BLOOM, Allan. « The Closing of the American Mind », New York, Simon and Schuster, 1987, (« L'âme désarmée. Essai sur le déclin de la culture générale », trad. P. Alexander, Paris, Julliard, 1987 »)

HORKHEIMER, Max. « Éclipse de la raison », trad. J. Debouzy, Paris, Payot, 1974

HORKHEIMER, Max et Theodor W. Adorno. « La dialectique de la raison », trad. É. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974

LASCH, Christopher. « The culture of Narcissism : American Life in an Age of Diminishing Expectations, New York, Norton, 1978

_____. « The Minimal Self : Psychic Survival in troubled Times », New York, W. W. Norton, 1984

LIPOVETSKY, Gilles, « L'ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain, Paris, Gallimard, 1983

MUSIL, Robert. « L'homme sans qualités », traduit de l'allemand par Philippe Jaccottet, Édition du Seuil, Paris, 1956, (premier tome de l'édition originale paru en 1930)